الموسوعة الأصولية للميرزا التبريزي قدس سره

كفاية الأصول

دروس في مسائل علم الأصول

الجزء الثالث

مباحث الألفاظ - الأمارات

تأليف

سماحة آية الله العظمى

الشيخ الميرزا جواد التبريزي

(قدس سره)

دار الصديقة الشهيدة


بسم الله الرحمن الرحيم


دروس
في
مسائل علم الأصول
الجزء الثالث

سرشناسه	:تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ – ۱۳۸۵.شارح
عنوان و نام پدید آور	:کفایةالاصول، دروس فی مسائل علم الاصول (آخوند خراسانی)/جوادتبریزی.
مشخصات نشر	:قم :دارالصدیقةالشهیدة(س)،۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	:۶ج.
شابک	ج۳:۱-۹-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸،دوره: ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا.
یادداشت	:عربی
یادداشت	:کتاب حاضر شرحی بر"کفایةالاصول"آخوندخراسانی است.
عنوان قراردادی	:کفایه الاصول .شرح
موضوع	:آخوند خراسانی،محمد کاظم بن‌حسین،۱۲۵۵-۱۳۲۹ق.کفایه‌الاصول ـ ـ نقد و تفسیر
موضوع	:اصول فقه شیعه
شناسه افزوده	:آخوند خراسانی،محمد کاظم بن‌حسین،۱۲۵۵-۱۳۲۹ق.کفایه الاصول . شرح
رده بندی کنگره	:BP ۱۵۹/۸/آ۳ک۷۰۲۱۲ ۱۳۸۷
رده بندی دیویی	:۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی	:۱۳۲۴۷۱۹



دارالصّدیقة الشّهیدة (سلام الله علیها)

اسم الکتاب:دروس فی مسائل علم الاصول ج/۳

المؤلف :آیة الله العظمیٰ المیرزا جواد التبریزي(قدس سره)

الطبعة:الثانیة — تاریخ النشر:۱۴۲۹ هـ. ق – ۱۳۸۷ هـ. ش

المطبعة:نگین — عدد المطبوع : ۲۰۰۰ مجلد

شابك مجلد الثالث : ۱-۹-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ — *ISBN:978-964-94850-9-1(Vol.3)*

شابك الدورة: ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ — *ISBN:978-964-94850-1-0(SET)*

العنوان:ایران – قم المقدسة – شارع معلم – رقم الفرع ۲۵ – رقم الدار ۲۵

تلیفون المکتب:۷۷۴۴۲۸۶ – ۷۷۳۳۴۱۹ – ۷۷۴۳۹۳۹

تلیفون دارالصدیقة الشهیدة (علیها السلام):۷۷۳۲۱۵۳ – ۷۷۳۹۰۰۵

فاکس المکتب:۷۷۴۳۷۴۳ – فاکس دارالصدیقة الشهیدة (علیها السلام):۷۸۳۱۲۷۲

الموقع علی الانترنت: *www.tabrizi.org*

البرید الالکتروني: *tabrizi-mktab-qom@hotmail.com*

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام، وإن كان يوجب[١] ارتفاع حرمته، والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه ـ لو كان ـ مؤثراً له، كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام، إلّا أنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة، فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ، وإن كان ساقطاً، إلّا أنه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصياناً لذاك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب، لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب، وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارتياب.

وإنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره، مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام، كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها بالاختيار في كونه منهياً عنه، أو مأموراً به، مع جريان حكم المعصية عليه، أو بدونه، فيه أقوال، هذا على الإمتناع.

وأما على القول بالجواز، فعن أبي هاشم أنه مأمور به ومنهي عنه، واختاره الفاضل القمي، ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء.

الاضطرار إلى ارتكاب الحرام

[١]كان الأولى للماتن ﷺ تغيير هذه العبارة فإنّها لا تخلو عن التعقيد ودأبه ﷺ في الكتاب هو الإيجاز بلا تعقيد.

وقوله: «مؤثراً له» راجع إلى بقاء ملاك وجوبه، يعني يبقي ملاك وجوبه مؤثراً في الوجوب لو كان فيه ملاكه.

فمراده أنّه لا كلام ولا تأمّل في ارتفاع حرمة الفعل وارتفاع استحقاق العقاب

والحق أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الإضطرار إليه، وعصيان له بسوء الإختيار، ولا يكاد يكون مأموراً به، كما إذا لم يكن هناك توقف عليه، أو بلا انحصار به، وذلك ضرورة أنه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً، لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقباً عليه، كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه، أو مع عدم الإنحصار به، ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به، لكونه بسوء الإختيار.

إن قلت: كيف لا يجديه، ومقدمة الواجب واجبة؟

قلت: إنما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلّا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمية.

عليه في مورد الاضطرار إليه ومع ارتفاع حرمته والعقاب على ارتكابه لو كان فيه ملاك الوجوب يؤثر ذلك الملاك في وجوبه فعلاً كتأثير ملاك الوجوب في وجوب فعل لم يكن بحرام أصلاً.

ولكن هذا ينحصر بما إذا لم يكن الاضطرار إلى ـ الفعل الذي فيه ملاك الوجوب ـ بسوء الاختيار وأمّا لو كان بسوء الاختيار كما إذا اضطر إليه بارتكاب محرم آخر، أو ارتكاب فعل يعلم بأنّ ارتكابه ينجرّ إلى ارتكاب الحرام فحرمته الفعلية وإن كانت ترتفع أيضاً إلّا أنّ مبغوضيته واستحقاق العقوبة عليه يبقيان على حالهما ولا يمكن أن يؤثر ملاك الوجوب في وجوبه ولا شبهة في ارتفاع الحرمة وبقاء المبغوضية وعدم تأثير ملاك الوجوب في وجوبه في الموارد التي لا ينحصر التخلّص عن الحرام الأهمّ في ارتكاب الحرام المضطرّ إليه بسوء الاختيار.

وأمّا في مورد انحصار التخلّص عنه في ارتكابه، ففيه خلاف كما في الخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسّطها بسوء الاختيار فهل التصرف الخروجي فيها

وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها، إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلّا أنه كان بسوء الإختيار، ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية، وإلّا لكانت الحرمة معلّقة على إرادة المكلف واختياره لغيره، وعدم حرمته مع اختياره له، وهو كما ترى، مع أنه خلاف الفرض، وأن الإضطرار يكون بسوء الإختيار.

إن قلت: إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام، بلا إشكال ولا كلام، وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم، ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حال من الحالات، بل حاله حال مثل شرب الخمر، المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات.

منهي عنه، أو مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه، أو لا يجري عليه حكم المعصية وجوه، هذا على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي.

وأمّا بناءاً على جواز الاجتماع قيل إنّه مأمور به ومنهي عنه واختاره الفاضل القمي ﷺ ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء وقد اختار ﷺ أنّ التصرف الخروجي فيها منهي عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار ويستحق العقاب عليه لكونه عصياناً بالنهي السابق ولا يمكن أن يكون مأموراً به شرعاً كما إذا لم يكن في البين توقف عليه للتخلّص عنه أو لم ينحصر التخلّص به؛ لأنّ المكلف كان متمكناً من تركه بترك الدخول ولا يكون عند العقل معذوراً في مخالفة النهي حتى مع اضطراره إلى ارتكابه بسوء إختياره، وأنّ توقف انحصار التخلّص عن الحرام عليه لا يجدي في وجوبه لكونه بسوء الاختيار هذا بالإضافة إلى مراد الماتن ﷺ.

لا يقال: إذا كان الحرام مضطراً إليه بحيث لابدّ للمكلف من ارتكابه فلا يكون ملاك وجوبه مؤثراً في وجوبه فإنّ ايجابه مع الاضطرار إليه من طلب الحاصل.

ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول، وأنه يتمكن من ترك الجميع حتّى الخروج، وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكّناً من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلّا ترك الدخول، فمن لم يشرب الخمر، لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها بـه مـثلاً، لم يصدق عليه إلّا أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها، إلّا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وبالجملة لا يكون الخروج ـ بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له ـ إلّا مطلوباً، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبية، ويحكم عليه بغير المطلوبية.

فإنّه يقال: الاضطرار إلى الارتكاب لا يخرج الفعل عن الاختيار بل يمكن عقلاً تركه مع ارتفاع حرمته عقلاً كما إذا توقف حياته على أكل الميتة فإنّ إيجاب أكلها لا يكون من طلب الحاصل.

أضف إلى ذلك أنّ الحرام الساقط حرمته بالاضطرار كثيراً ما لا يكون تمام الواجب بل بعضه فيكون الأمر بذلك الواجب بعد سقوط الحرمة بالاضطرار إلى الحرام أمراً ممكناً كما في الأمر بالصلاة مع الركوع والسجود الاختياريين للمحبوس في الدار المغصوبة ظلماً ونظير ذلك ما إذا أكره على التصرف في الماء المملوك للغير ودار الأمر بين أن يستعمله في وضوئه أو في تصرف آخر فإنّه يتعين عليه صرفه في وضوئه وبتعبير آخر يخرج بالإكراه عن عنوان فاقد الماء.

حكم الصلاة حال الخروج

ثمّ يقع الكلام في التصرف في الدار المغصوبة بالخروج عن الغصب والتخلّص عنه فيما إذا توسّطها بسوء الاختيار فهل هو واجب شرعاً حيث التزم صاحب الفصول ﷺ أنّه واجب شرعاً مع جريان حكم المعصية عليه، والتزم الشيخ

قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الإستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة (أعلى اللّٰه مقامه)، على ما في تقريرات بعض الأجلّة، لكنه لا يخفى أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب، إنما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً بالفعل، وإن كان قبيحاً ذاتاً إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه، ولم يقع بسوء اختياره، إما في الإقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، وإما في الإقدام على ما هو قبيح وحرام، لولا أن به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في المقام، ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

وبالجملة كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً، كما يتمكن منه دخولاً، غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطة، ومنه بالواسطة، ومجرد عدم التمكن منه إلّا بواسطة لا يخرجه عن كونه مقدوراً، كما هو الحال في البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات، فكذلك الخروج، مع أنه مثله في الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته، وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين.

الأنصاري ﷺ بوجوبه من غير جريان حكم المعصية عليه، واختاره المحقق النائيني ﷺ، أو أنّه غير مأمور به شرعاً بل منهي عنه بالنهي السابق الساقط فيقع عصياناً ولكن العقل يرشد إلى اختياره من باب ارشاده إلى ارتكاب أقل المحذورين كما عليه الماتن ﷺ.

فالصحيح هو قول الماتن ﷺ بتقريب: أنّ الحركة في الدار المغصوبة ولو للتخلّص عن الغصب داخل في التصرف في مال الغير بلا رضاه وكان المكلّف متمكّناً عن تركه ولو بتركه الدخول فيها ولذلك كان منهياً عنه كالتصرف بالدخول فيها، وكما أنّ الدخول كان عصياناً للنهي عن التصرف فيها كذلك الخروج عنها بعد

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة، وأنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الإضطرار إليه بسوء الإختيار، وإلّا فهو على ما هو عليه من الحرمة، وإن كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه، لكون الغرض فيه أعظم،[ف] من ترك الإقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس،أو شرب الخمر، لئلا يقع في أشد المحذورين منهما، فيصدق أنه تركهما، ولو بتركه ما لو فعله لأدّى لا محالة إلى أحدهما، كسائر الأفعال التوليدية، حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى أسبابها، واختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب، وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج، وإن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبة.

ولو سلم عدم الصدق إلّا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك، ولو على نحو هذه السالبة، ومن الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة، أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج، أو يختار ترك الدخول والوقوع فيهما، لئلا يحتاج إلى التخلص والعلاج.

الدخول، عصيان لذلك النهي السابق ومع وقوع الحركة المزبورة عصياناً لا يتعلّق بها الوجوب، فإنّ الشارع لا يأمر بما نهى عنه ولا بعصيان نهيه.

لا يقال: كيف يكون التصرف فيها بالخروج كالتصرف فيها بالدخول عصياناً مع أنّ التصرف الخروجي فيها مقدمة للواجب وهو ترك الغصب وكونه خارج الدار المغصوبة، فالمفروض في المقام نظير ما إذا اضطرّإلى شرب الماء المتنجس حفاظاً على نفسه عن الهلاك حتى فيما كان اضطراره إلى شربه بسوء اختياره كما إذا علم قبل دخوله في المكان أنّه يضطرّإلى شرب الماء المتنجس فيه إذا دخل فيه، ولو بني على أنّ الحركة الخروجية عصيان للنهي السابق المتعلّق بالدخول فكيف يجب إفراغ

إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً؟ مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، و وضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة، ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل بان الممنوع شرعاً كالممتنع عادةً أو عقلاً.

قلت: أولاً: إنما كان الممنوع كالممتنع، إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه، فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً، لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، كما إذا كانت المقدمة ممتنعة.

دار الغير عن نفسه حيث إنّ الواجب لا ينحصر مقدمته على الحرام ومع الانحصار إمّا أن يسقط وجوب الواجب أو يرتفع حرمة المقدمة، ولو فرض بقاء الواجب على وجوبه فيكون ارتكاب تلك المقدمة حسناً عقلاً وواجباً غيرياً بالفعل شرعاً ومع قطع النظر عن توقّف الواجب عليها يكون قبيحاً ذاتاً ومحرّماً شرعاً.

والحاصل أنّ الالتزام بوقوع الحركة الخروجية في الدار المغصوبة عصياناً للنهي السابق الساقط مساوق للالتزام بسقوط التكليف عن إفراغ نفسه عن الغصب.

فإنّه يقال: يلتزم بفعليّة التكليف بالأهمّ وهو إفراغ نفسه عن الغصب، ويكفي في وجوبه فعلاً سقوط حرمة مقدّمته بالفعل وإرشاد العقل إلى اختيارها اقتصاراً على أقلّ المحذورين، وليس المراد أنّ الحركة الخروجية لم تكن محرّمة أصلاً أو لم تصدر عن المكلّف مبغوضاً فإنّ ذلك ينافي حرمة الغصب مطلقاً، بل لا يمكن الالتزام بعدم حرمة التصرّف الخروجي على تقدير الدخول بأن تكون تلك الحركة على تقدير الدخول غير محرّم لا يستحقّ المكلّف عليها عقاباً فإنّ هذا بمعنى تحريم الشيء على تقدير تركه، فالحركة الخروجية محرّمة على تقدير ترك الدخول، وهذا من قبيل

وثانياً: لو سلم، فالساقط إنما هو الخطاب فعلاً بالبعث والإيـجاب لا لزوم إتيانه عقلاً، خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً، ضرورة أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد ونقض الغرض الأهم، حيث إنه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبية، بلا حدوث قصور أو طروء فتور فيه أصلاً، وإنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع، وإلزام العقل به لذلك إرشاداً كافٍ، لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً، فتدبر جيداً.

طلب الحاصل، والمفروض أنّ الحركة الخروجية والاضطرار إليها بسوء الاختيار ومعه لا ينتفي العقاب عليها وتقع مبغوضاً عليها لا محالة.

غاية الأمر يسقط النهي الفعلي عنها لعدم كونه رادعاً عنها لاضطراره إلى التصرّف في الدار المغصوبة. ومع إرشاد العقل إلى اختيارها لكونها أقلّ محذوراً لا مانع عن أمر الشارع بما يتوقّف عليها أو نهيه عمّا يتوقّف تركه على ارتكابها.

ولا يكون أمره بذلك الواجب إيجاباً غيرياً للحركة الخروجية، فإنّ الوجوب الغيري لا يتعلّق بالمنهي عنه من المقدّمة، هذا *أوّلاً*.

وثانياً: لو سلّم أنّ الأمر بذلك الواجب الأهم أيضاً يسقط لعدم إمكان إيجاب مقدّمته لكن سقوط إيجابه أيضاً كسقوط النهي عن الحركة الخروجية بسوء الاختيار حيث إنّه لو لم يدخل في الدار المغصوبة لكان متمكّناً من ترك الغصب بأقسامه، كما أنّه لو لم يذهب إلى المكان المزبور لم يرتكب شرب النجس ولم يوقع نفسه في المهلكة، والعقل في مثل ذلك يرشد إلى شرب الماء المتنجّس اقتصاراً على أقل المحذورين، فالساقط إيجاب ذي المقدّمة بالبعث إليه فعلاً لا لزوم رعايته عقلاً، حيث كان وجوب التحفّظ على النفس من الهلكة وحرمة إيقاعها في الهلكة منجّزين قبل الدخول في المكان المزبور.

وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به، مع إجراء حكم المعصية عليه[١] نظراً إلى النهي السابق، مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة، ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب، قبل الدخول وبعده، كما في الفصول، مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما، وهذا أوضح من أن يخفى، كيف؟ ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول، عصياناً للنهي السابق، وإطاعة للأمر اللاحق فعلاً، ومبغوضاً ومحبوباً كذلك بعنوان واحد، وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز، فضلاً عن القائل بالإمتناع.

---

[١] ذكر في الفصول أنّ التصرّف في الدار بالحركة الخروجية موجب لاستحقاق العقاب عليها لكونها مخالفة للنهي السابق عنه الساقط بالدخول فعلاً للاضطرار إليها، ولكنّها مقدّمة للتخلّص عن الغصب فتكون واجبة بالفعل ولا منع عن كون الفعل الواحد متعلّقاً لكلّ من الحرمة والوجوب بحسب زمانين(١).

وأورد على ذلك الماتن ﷺ بأنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتعلّق به تكليفان ولو في زمانين ولا يرتفع محذور التكليف المحال بتعدّد زماني التكليفين مع وحدة المتعلّق، وإنّما ترتفع الغائلة بتعدّد المتعلّق وإن كان زمان التكليفين واحداً، والمفروض في المقام وحدة المتعلّق وعدم التعدّد فيه حتّى من جهة العنوان حيث إنّ عنوان المقدّمة عنوان تعليلي يتعلّق الوجوب الغيري بذات المقدّمة لا بعنوانها، كما تقرّر في بحث المقدّمة.

أقول: يستفاد من كلامه ﷺ أنّ الحركة الخروجية منهيّ عنها بالنهي السابق

---

(١) الفصول: ١١١.

كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة، كون النهي مطلقاً وعلى كل حال، وكون الأمر مشروطاً بالدخول، ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك، مع وجوبه في بعض الأحوال.

وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه، ففيه ــ مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الإجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص، وكان بغير إذن المالك، وليس التخلص إلّا منتزعاً عن ترك الحرام المسبب عن الخروج، لا عنواناً له ــ أن الإجتماع ها هنا لو سلم أنه لا يكون بمحال، لتعدد العنوان، وكونه مجدياً في رفع غائلة التضاد، كان محالاً لأجل كونه طلب المحال، حيث لا مندوحة هنا، وذلك لضرورة عدم صحة تعلق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الإختيار، وما قيل إن الإمتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الإختيار، إنما هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأن الأفعال غير اختيارية، بقضية أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

الساقط ولا تجب شرعاً مع كونها مقدّمة منحصرة للواجب الأهمّ تكليفاً أو ملاكاً، وإنّما يرشد العقل إلى اختيارها للابتلاء بأقلّ المحذورين فيعاقب عليها كما يعاقب على الدخول.

أمّا ما ذكره من كون الحركة الخروجيّة كانت قبل الدخول في الدار منهياً عنها ويسقط النهي عنها بالدخول للاضطرار إليها ولو بسوء الاختيار وكون السقوط بسوء الاختيار موجباً لاستحقاق العقاب عليها لاستحقاقه على الدخول فيها، فهو أمر صحيح، لأنّ بقاء النهي عن تلك الحركة بعد الدخول في الدار لغو محض، فإنّ التكليف إنّما يصحّ فيما إذا صحّ عند وصوله إلى المكلف أن ينضمّ إليه حكم العقل بلزوم رعايته وموافقته، وهذا الانضمام كان قبل الدخول في الدار، وأمّا بعده فالعقل يرشد إلى اختيار تلك الحركة لا بلزوم رعاية النهي عنها الذي كان قبل الدخول،

فانقدح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول، بأن الأمر بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب إعمالهما، ولا موجب للتقييد عقلاً، لعدم استحالة كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة: إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم، مع تعدد الجهة، وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الإختيار، وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كانا بعنوانين، وأن اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة، مع عدم تعددها هاهنا، والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال، نعم لو كان بسوء الإختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب.

وسقوط النهي عنها بعد الدخول في الدار ليس معناه تعليق تحريم الحركة الخروجية على ترك الدخول في الدار ليقال إنّ النهي المعلّق على ترك الدخول من قبيل طلب الحاصل، بل سقوطه نظير سقوطه بالإضافة إلى الدخول لكون الغاية من النهي عنها تركها بترك الدخول فيها وكون بقائه بعد الدخول فيها لغواً مع إرشاد العقل إلى اختيارها لدفع الأفسد على ما تقدّم.

وأمّا الالتزام بكونها مقدّمة منحصرة للواجب الأهمّ ومع ذلك لا يتعلّق بها الوجوب الغيري لعدم إمكان الأمر بالمنهي عنه ولو كان النهي والأمر في زمانين، فلا يمكن المساعدة عليه.

أمّا ***أوّلاً***، فلأنّ الدخول في الدار والخروج عنها والبقاء فيها كلّها محرّمة بعنوان التصرّف في ملك الغير وماله بلا طيب نفسه، حيث إنّ التصرّف كذلك في ملك الغير ظلم وعدوان عليه، فكون المكلّف تاركاً للتصرف في ملك الغير وماله ليس واجباً شرعياً وإنّما يكون ترك التصرّف تركاً للحرام، ولكن الحركة الخروجية ملازمة لترك فرد آخر من الحرام وهو التصرّف البقائي لا أنّها مقدّمة لترك فرد آخر حتّى يقال بأنّ

. . . .

الواجب لا يمكن أن تنحصر مقدّمته على المحرّم فعلاً.

وبالجملة سقوط النهي الفعلي عن الحركة الخروجية لكون بقاء النهي عنها لغواً مع إرشاد العقل إلى اختيارها.

ومن هنا يظهر أنّه لا مجال لما ذكره ﷺ من سقوط التكليف خطاباً بالإضافة إلى الواجب الأهمّ، فإنّ تحريم التصرّف المكثي في الدار المغصوبة لا يسقط، لأنّ بقاء النهي بالإضافة إليه ليس بلغو، بل ينضمّ إليه حكم العقل بلزوم رعايته.

وأمّا **ثانياً**، لو أغمضنا عمّا ذكرنا وفرضنا المقدّمية في حرام سقطت حرمته بالعصيان أو بالاضطرار اليه، فالفعل الواحد لا يمكن أن يكون منهياً عنه في زمان ومأموراً به في زمانٍ آخر فيما إذاكان الأمر به نفسيّاً كالنهي عنه في السابق، لأنّ النهي عن الحركة الخروجية نفسياً ينشأ عن مفسدة غالبة فيها ومع حفظ هذا الفساد الغالب كما هو المفروض لا يمكن الأمر بها نفسياً لاقتضائه الصلاح الغالب ولوكان الأمر بها بعد الدخول في الدار.

بخلاف ما إذاكان الأمر بها غيرياً كما هو الحال في وجوب المقدّمة، فلا بأس بالأمر بها لسقوط النهي عنها، فإنّ النهي عنها قبل الدخول كان يستدعي تركها بترك الدخول ومع سقوطه فلا بأس بالأمر الغيري بها الذي ملاكه توقّف الواجب الأهمّ عليها.

وبالجملة كما ذكرنا مراراً أنّ المنافاة بين الأمر بالشيء والنهي عنه تنشأ إمّا عن ملاك التكليفين أو عن مقتضاهما، والمفروض أنّ النهي السابق قد سقط عن الاقتضاء بعد الدخول فلا مانع من الأمر بها ولو مع صدورها مبغوضة لأنّ هذا الأمر غيري يقتضي الفعل، ولكن لم ينشأ عن الصلاح في المتعلّق.

. . . .

وبتعبيرٍ آخر: منافاة التكليف النفسي للغيري تنشأ عن الاقتضاء، وإذا فرض سقوط التكليف النفسي عن الاقتضاء فلا بأس بالأمر الغيري.

لا يقال: قد ذكر في مبحث كون الاجازة كاشفة أو ناقلة في العقد الفضولي إمكان جعل المبيع ملكاً لشخصين من حين العقد إلى زمن الاجازة، فبناءً على الكشف يكون المبيع ملكاً للبائع واقعاً قبل الاجازة وبعدها ملكاً للمشتري واقعاً، ولا منافاة بينهما لتعدّد زمانهما، وكما يمكن اعتبار المال الواحد ملكاً لاثنين بحسب اختلاف زمان الجعلين كذلك يمكن جعل تكليفين وتعلّقهما بفعلٍ واحد في زمانين.

فإنّه يقال: ما ذكر في مثل الملكية من أحكام الوضع مما يكون الصلاح في نفس اعتبارها لا بأس به، حيث يمكن الصلاح في اعتبار الملكية للمالك الأصلي إلى زمان إجازته البيع الفضولي ويكون اعتبارها بعد إجازته للمشتري صلاحاً، وهذا بخلاف الأحكام التكليفية التي يكون الغرض منها الانبعاث أو الزجر عن المتعلّق، فلو كان الزجر عن فعل في زمان فالغرض منه المنع عن إيجاده، ومع هذا الفرض كيف يمكن البعث إلى نفس ذلك الفعل المنهي عنه في زمانٍ آخر أو على تقدير.

نعم إذا أمكن اختصاص النهي بغير ذلك التقدير فيمكن الأمر بذاك الفعل على التقدير الآخر، والمفروض أنّ اختصاص النهي عن الحركة الخروجية على تقدير عدم الدخول في الدار المغصوبة غير ممكن لأنّ لازمه النهي عن الشيء مشروطاً بتركه، فيدخل في طلب الحاصل في كون النهي لغواً، وهذا بخلاف الأحكام الوضعية التي يكون الصلاح في نفس جعلها ولو لخصوصية في موضوعها، فيمكن اختصاص تلك الخصوصية مالم يحصل تقدير آخر، ومع حصوله يكون الصلاح في تغيير الاعتبار.

. . . .

نعم لا بأس بذلك عند سقوط النهي بعد الدخول لكون بقائه لغواً بالأمر الغيري بالحركة الخروجية.

بقي الكلام فيما ذكره المحقّق النائيني ﷺ لتأييد ما اختاره الشيخ الأنصاري ﷺ من عدم كون الحركة الخروجية محرّمة أصلاً، حيث قال: الحركة الخروجية حتّى بعد الدخول في الدار لا تكون من الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار، بل تكون واجبة من جهة ردّ المال إلى مالكه فإنّ ردّه إليه في غير المنقول بالتخلية بينه وبين مالكه ويشهد لكونها من ردّ المال إلى مالكه لا من الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار أمور:

الأوّل: أنّ في موارد الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار لابدّ من أن يكون الفعل خارجاً عن سلطان العبد واختياره، وبما أنّ الخروج لم يخرج عن الاختيار فلا يكون موجباً لسقوط العقاب، بخلاف ترك الحج بتركه المسير إليه في زمان لا يتمكّن مع المسير في غير ذلك الزمان من إدراك الحج، فيكون ترك الحج مع ترك المسير إليه في الزمان المزبور ضرورياً، وأمّا الحركة الخروجية فإنّه بعد الدخول في الدار تكون تلك الحركة في اختيار العبد لتمكنه من ترك الخروج بالمكث.

نعم يكون مع الدخول مضطراً إلى مقدارٍ ما من التصرّف في تلك الدار بالمكث أو بالحركة الخروجية، وهذا غير الاضطرار إلى الحركة الخروجية فالجامع مضطر اليه لا الخصوصية، بل هذه الحركة تدخل في ردّ المال إلى مالكه نظير ردّه اليه في المنقولات في عدم كونه غصباً وتعدّياً على المالك في ماله ليكون منهياً عنه قبل الدخول في الدار، وتسقط حرمتها بالدخول بخطابها، لا بملاكها ليوجب استحقاق العقاب عليها[1].

(١) أجود التقريرات ١ / ٣٧٦.

. . . .

وربّما يجاب عن هذا الوجه بأنّ الاضطرار إلى الحركة الخروجية من الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار، فإنّ مع حرمة التصرّف في الدار المغصوبة بالبقاء والمكث بغير الحركة الخروجية يكون على المكلّف اختيار الحركة الخروجية حسب إرشاد العقل، وهذا كافٍ في صدق الاضطرار إليها، ولذا لو كان الدخول لا بسوء الاختيار كما إذا دخل جهلاً أو نسياناً أو إكراهاً كان المضطر إليه هي الحركة الخروجية لا البقاء والمكث بغيرها، ولا يعتبر في الاضطرار بسوء الاختيار أو بغيره خروج الشيء إلى الامتناع، وإنّما يعتبر ذلك في الاضطرار إلى ترك الواجب، حيث إنّ المكلّف إذا ترك ما يتوقّف عليه فعل الواجب يكون تركها مع ترك مقدّمتها ضرورياً، بخلاف الاضطرار إلى الحرام.

أقول: قد أشرنا إلى اختلاف الاضطرار وأنّه قد لا يوجب خروج الشيء إلى الامتناع، بلا فرق بين الواجب والحرام، كما إذا أحرز المكلف في نهار شهر رمضان أنّه لو وقف في مكان حارّ يضطر إلى شرب الماء لدفع عطشه العارض عليه، فإنّ مع وقوفه في المكان المزبور لا يكون إفطاره ضرورياً وإنّما يترك صومه للتحفظ على نفسه الذي وجوب حفظها أهمّ فيكون ترك الصوم من باب دفع الأفسد بالفاسد ولذا لو أمر الشارع بالصوم وترك الإفطار حتّى في هذه الحال لم يكن من التكليف بالممتنع.

نعم لا يمكن الأمر بالصوم فعلاً مع الأمر بالتحفّظ على النفس فإنّه من التكليف بما لا يطاق، ومع ذلك لتفويته ملاك الصوم الواجب يعاقب عليه.

وإذا تبيّن عدم الملازمة بين الاضطرار إلى الشيء بسوء الاختيار وخروجه إلى الامتناع فنقول التصرّف في الدار بالدخول فيها والحركة الخروجية والبقاء فيها كلّها من التصرّف في ملك الغير بلا رضا صاحبه ومقتضى كون حرمة التصرّف انحلالياً

. . . .

حرمة كلّ منهما.

غاية الأمر التكليف المستفاد من الخطاب مع انحلاله يسقط بالإضافة إلى الدخول فيها بالعصيان، وكذا بالإضافة إلى الحركة الخروجية فإنّه بعد إرشاد العقل إلى اختيارها دفعاً للأفسد بالفاسد يكون نهي الشارع بالفعل لغواً ولكن يكون المكلف معاقباً على ارتكاب الفاسد وإيقاع نفسه في فساده.

وردّ المال إلى مالكه يجب شرعاً فيما لم يكن الاستيلاء عليه عدواناً كما في ردّ الأمانات والاستيلاء على مال الغير غفلة أو إكراهاً أو جهلاً. وأمّا إذا كان عدواناً وظلماً فالفعل يرشد إليه لتعنونه ـ مالم يصل إلى يد المالك ـ بالعدوان عليه لا الإحسان إليه.

وبالجملة يجري على التصرّف في مال الغير زمن الردّ إلى مالكه ـ فيما كان وضع اليد عليه عدواناً ـ ما ذكر في الحركة الخروجية فيما إذا كان الدخول في دار الغير عدواناً من كونه من دفع الأفسد بالفاسد وأنّه يسقط النهي عن التصرّف المزبور لإرشاد العقل إلى اختياره مع أنّ المكلّف يعاقب على التصرّف المزبور بالنهي السابق الساقط، نعم لا بأس بالأمر به غيرياً بناءاً على كونه مقدّمة للتخلّص عن الحرام الأشد، ولكن قد تقدّم منع المقدّمية.

الثاني: أنّ الموجب للدخول في قاعدة الامتناع بالاختيار المسقط للتكليف دون سقوط العقاب، أن يكون في الفعل ملاك ملزم على تقدير القدرة عليه بالإتيان بمقدّمته الإعدادية وعدم القدرة عليه بترك مقدّمتها كالحج في الموسم، فإنّ بعد تحقّق الاستطاعة للمكلّف يكون في حجّه ملاك ملزم، سواء خرج إليه المكلّف أم ترك الخروج إليه حتّى امتنع إدراك الموقفين في زمانهما فيكون المكلّف معاقباً على ترك الحج بسوء الاختيار وهذا بخلاف الحركة الخروجية فإنّها لا يمكن أن تتحقّق

. . . .

بدون الدخول في الدار المغصوبة ليتعلّق بها التكليف فعلاً أو تركاً أو يكون فيها ملاك ملزم قبل الدخول[١].

وفيه أنّ كلاً من الدخول في دار الغير بلا رضا مالكها والحركة الخروجية فيها والتصرّف البقائي فيها محرّم بعنوان الغصب أو التصرّف في مال الغير ويكون ملاك تحريمها المفسدة الكامنة في كلّ منها ولو مع الاختلاف في الأشدّية وعدمها، ويكفي ذلك في النهي عن جميعها قبل الدخول لتمكّن المكلّف من الاجتناب عن جميعها بترك الدخول فيها وبعد الدخول فيها لابدّ من أحد الأمرين إمّا التصرّف البقائي أو الحركة الخروجية فقد أوقع نفسه في الفساد باختيار الدخول فيها فيعاقب على ما يختاره من الحركة الخروجية أو التصرّف البقائي، ولكن بما أنّ محذور الثاني أشدّ يرشد العقل إلى اختيار الأوّل لكون فساده أقلّ، ومع إرشاده إليه يسقط النهي عنه بالدخول فيها كما تقدّم، فالعقاب على ارتكابه الفاسد الذي كان منهياً عنه، بلا فرق بين أن يكون سقوطه بامتناع الترك كمن ألقى نفسه من شاهق يموت بوقوعه على الأرض لا محالة، فإنّ النهي عن قتل النفس يسقط بعد الإلقاء لامتناع تركه، أو أن يكون سقوطه لإرشاد العقل إلى اختياره حتّى لا يبتلي بالمحذور الأشد المعبّر عن ذلك بالاضطرار بسوء الاختيار.

وبتعبير آخر: الامتناع بسوء الاختيار وإن كان يوجب سقوط التكليف وثبوت العقاب إلّا أنّ سقوط التكليف وثبوت العقاب لا ينحصران بصورة امتناع الترك حتّى يقال إنّ الأمر في الحركة الخروجية ليس كذلك فإنّها لا تمتنع بعد الدخول بل يتمكّن

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٣٧٧.

. . . .

المكلّف من اختيارها.

والثالث: أنّ في مورد قاعدة الامتناع بالاختيار يكون الشيء مقدوراً بالإتيان بمقدّمته كالحج في الموسم حيث يتمكّن المكلّف منه بالسير في زمان يدرك الموقفين بالخروج في ذلك الزمان، وفيما نحن فيه تخرج الحركة الخروجية عن الاختيار بالإتيان بمقدّمتها يعني الدخول في الدار المغصوبة[١].

وفيه: ***أوّلاً***: ما تقدّم من عدم انحصار سقوط التكليف وثبوت العقاب على صورة الامتناع بسوء الاختيار.

وثانياً: المطلوب في النواهي ترك الفعل، وترك الفعل لا يحتاج إلى المقدّمة، بل ربّما يكون تركه بترك مقدّمته كما في ترك الحركة الخروجية، فإنّه يكون بترك الدخول.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من أنّ في موارد الامتناع بالاختيار يكون الشيء مقدوراً بالإتيان بمقدّمته غير صحيح، بل يكون الواجب مقدوراً بالتمكّن على مقدّمته ولذا يثبت التكليف به قبل الإتيان بمقدّمته.

والرابع: أنّ الحركة الخروجية واجبة في الجملة ولو عقلاً، وهذا يكشف عن مقدوريتها، ومعه لم يكن ما يوجب سقوط خطابه شرعاً من باب الاضطرار[٢].

وفيه: أنّه قد تقدّم عدم ملاك وجوب نفسي ولا غيري فيها وردّ المال إلى مالكه في الفرض ليس واجباً شرعياً زائداً على دفع حرمة الغصب والتصرّف في مال الغير عدواناً بالغصب والتصرّف الأشدّ.

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٣٧٧.

(٢) أجود التقريرات ١ / ٣٧٨.

. . . .

ثمّ إنّه كما أشرنا سابقاً إلى عدم اختصاص الاضطرار بسوء الاختيار بموارد ارتكاب محرّم أو ترك واجب يضطرّ معهما إلى محرّم آخر أو ترك واجب آخر بل يجري في ارتكاب محلّل يعلم أنّ مع ارتكابه يضطرّ إلى ترك الواجب أو فعل الحرام، فإنّ هذا أيضاً يعني ارتكاب المحلّل في نفسه من الاضطرار بسوء الاختيار فيما كان التكليف بذلك الواجب أو النهي عن ذلك الحرام فعلياً كما مثّلنا في الوقوف في مكان حار في نهار شهر رمضان يضطرّ معه إلى شرب الماء؛ لأنّ مع فعلية التكليف بهما يكون مقتضى حكم العقل رعايتهما.

نعم، إذا لم يكن التكليف في زمان ارتكاب المحلّل فعلياً فلا بأس بالارتكاب، فإنّ مقتضى حديث رفع الاضطرار ارتفاع التكليف في ظرفه إلّا إذا كان في البين دليل على وجوب التحفظ على القدرة على امتثالهما في ظرف التكليف بهما.

لا يقال: يمكن التمسّك في عدم حرمة الحركة الخروجية بحديث الرفع[١]. وكذا ما دلّ على أنّ كلّ شيء ممّا حرّم الله يكون حلالاً بطريان الاضطرار عليه ولو كان بسوء الاختيار كموثقتي سماعة وأبي بصير[٢].

فإنّه يقال: رافعيّة الاضطرار المستفادة من الحديث تختصّ بغير موارد سوء الاختيار، وصورة إدخال النفس في الاضطرار يعدّ اختياراً لا اضطراراً، فلا يعمّه حديث الرفع الوارد في مقام الامتنان.

وأمّا قوله عليه السلام: «وليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»

(١) الوسائل: ج ١١، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، باب ١، من أبوب القيام، ح ٦ و٧.

. . . .

فمنصرف عن صورة إيقاع النفس في الاضطرار متعمّداً في مثل الحركة الخروجية التي تكون حلّيتها بعد الدخول في الدار المغصوبة موجبة للغوية حرمتها قبل الدخول على ما مرّ.

الاضطرار إلى الجزء أو الشرط

وينبغي في المقام التعرّض لأمرٍ، وهو أنّه إذا ثبت كون شيء جزءاً أو شرطاً أو مانعاً لمتعلّق الأمر واضطرّ المكلّف إلى ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع فإن كان لدليل الجزئية أو الشرطية أو المانعية إطلاق بأن كان الدالّ على الجزئية والقيدية خطاباً لفظياً مثل قوله ﷺ «لا صلاة إلّا بطهور»[1] **أو قوله تعالى: ﴿وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾**[2] **فبالاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط أو فعل المانع** يحكم بسقوط الأمر بذلك الواجب لحصول الاضطرار إلى ترك الواجب الذي مقتضى خطاب الجزء أو القيد عدم حصوله بدونهما، إلّا إذا قام دليل خاص على سقوط اعتبار الجزء أو القيد لا أصل وجوب الفعل كما هو الحال في الصلاة ونحوها، وكذا يجب الإتيان بأصل الواجب إذا لم يكن لدليل اعتبار الجزء أو القيد إطلاق وكان للأمر بذلك الفعل إطلاق، ووجوب أصل الفعل في الفرض ليس لدليل رفع الاضطرار بل للأخذ بإطلاق خطاب وجوبه حيث لم يثبت له تقييد بذلك الجزء أو القيد في هذه الحال.

وإذا لم يكن لشيء من دليل وجوب الفعل ودليل اعتبار الجزء أو القيد إطلاق

---

(١) الوسائل: ج ١، باب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦.

. . . .

يحكم بسقوط الواجب كما هو مقتضى أصالة البراءة عن وجوبه، وهذا بناءاً على عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية. وأمّا بناءاً على جريانه فيها ففي المقام تفصيل يذكر في محلّه.

وقد ظهر مما تقدّم أنّه لو وجب التكفير بعتق رقبة مؤمنة ولم يتمكّن المكلّف إلّا من عتق رقبة كافرة لا يجب عليه عتقها، حيث إنّ حديث الرفع يرفع ما لا يتمكّن على امتثاله وهو عتق رقبة مؤمنة ولا يثبت وجوب غيره.

لا يقال: ما ذكر ينافي المستفاد من موثّقتي سماعة وأبي بصير، ففي الأُولى «سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوماً أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام إلّا إيماءاً وهو على حاله فقال: لا بأس بذلك وليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»[1]. **وفي** الثانية: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه ؟ فقال: لا، إلّا أن يكون مضطرّاً ليس عنده غيرها وليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»[2]، **فإنّ مقتضى الاستشهاد برفع الاضطرار سقوط ما يضطرّ إلى تركه** من الجزء أو القيد عن الاعتبار دون وجوب أصل الواجب.

فإنّه يقال: مقتضى الاستشهاد سقوط وجوب الصلاة الاختيارية عن المضطرّ إلى تركها ووجوب مقدار الممكن من الصلاة لأهمّية الصلاة وعدم سقوطها بحال، ولذا لا يتمسّكون في اعتبار قاعدة الميسور بالحديثين، ولو فرض أنّ ظاهرهما

---

(١) الوسائل: ج ٤، باب ١ من أبواب القيام، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: ج ٤، باب ١ من أبواب القيام، الحديث ٧.

ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع[١]، وأما على القول بالامتناع، فكذلك، مع الاضطرار إلى

استشهاد الإمام عليه السلام برفع الاضطرار على وجوب المقدار الممكن فهو من قبيل التقريب لا الاستشهاد حقيقة.

الاضطرار في الوضعيّات

ومما ذكرنا يظهر الحال في الاضطرار إلى عدم رعاية القيد في الموضوع للحكم الوضعي كما إذا اضطرّ إلى ترك رعاية قيد في المعاملة ونحوها مثل الاضطرار إلى طلاق زوجته بلا استشهاد عدلين، فإنّه لا يحكم بصحّة الطلاق المفروض أو اضطرّ المدعي إلى الإتيان بشاهدين غير عدلين، حيث إنّ الاضطرار إلى ذلك لا يوجب اعتبار شهادة غير العدلين، أو اضطرّ وليّ المسلمين إلى نصب قاضٍ فاقد للوصف المعتبر في القاضي النافذ قضائه، فإنّ الاضطرار في أمثال ذلك لا يوجب ترتّب أثر واجد القيود على فاقده، وذلك لأنّ ظاهر ما دلّ على رافعية الاضطرار أنّ الاضطرار إذا طرأ على الفعل أو الترك يرفع المنع الذي كان في ذلك الفعل أو الترك، وفي الموارد المزبورة لم يثبت مع قطع النظر عن الاضطرار منع عن الفعل أو الترك بل الثابت فيهما عدم الإمضاء والنفوذ، وعنوان الاضطرار رافع لا أنّه مثبت للحكم والنفوذ، والمانعية للشيء عن الفعل تحصل من الأمر بالفعل المقيّد بعدم ذلك الشيء، وبالاضطرار إلى الإتيان به مع ذلك الشيء يرتفع وجوب أصل الفعل كما تقدّم، لأنّ ثبوت المانعية له كان بذلك الأمر فيرتفع، ولكن لا يثبت الأمر بغير المقيّد إلّا بدليلٍ آخر.

الصلاة في الدار المغصوبة

[١] تعرّض رحمه الله لحكم الصلاة في الدار المغصوبة.

الغصب، لا بسوء الإختيار أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج، على القول

أقول: ينبغي صرف الكلام في حكم الصلاة في الدار المغصوبة على القول بامتناع الاجتماع في موارد التركيب الاتحادي وتقديم جانب النهي فيها وأنّ حكم الصلاة فيها هل يختلف في موردي الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار، والاضطرار بسوء الاختيار، وكذا في سعة الوقت أو في ضيقه أم لا يختلف؟

بعد الفراغ من أنّ الصلاة في الدار المغصوبة محكومة بالصحّة بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي بلا فرق بين صورتي الاختيار والاضطرار وبلا فرق بين كون الاضطرار بسوء الاختيار أو من غير سوء الاختيار كما تقدّم ذلك في الأمر العاشر، والذي يتعيّن عند التأمّل والقول بعدم جواز الاجتماع وتقديم جانب النهي هو الحكم بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة عند الاضطرار لا بسوء الاختيار بلا فرق بين سعة الوقت وضيقه، والتمكّن من الإتيان بها خارج تلك الدار ولو في آخر الوقت أو عدمه، كلّ ذلك لسقوط النهي بالاضطرار فتدخل الصلاة المأتي بها في تلك الدار في إطلاق متعلّق الأمر، فيعمّه الترخيص في التطبيق حتّى في صورة تمكّن المكلّف من الإتيان بها قبل خروج الوقت عند ارتفاع اضطراره إلى الغصب لما ذكر من شمول إطلاق المتعلّق وثبوت الترخيص في التطبيق.

ولكن مع ذلك فقد التزم المحقّق النائيني ﷺ من لزوم تأخيرها إلى خارج الغصب مع سعة الوقت والتمكّن من الإتيان بها خارجه، وإن لم يتمكّن من التأخير كذلك يصلي في الغصب مومياً للركوع والسجود، لكون الركوع والسجود الاختياريين من التصرّف الزائد على التصرّف المضطرّ إليه عرفاً، فيدخل الهوي إلى الركوع والسجود في التصرّف المنهي عنه وإن كان كلّ منهما بحسب النظر العقلي غير زائد على ما يضطرّ إليه من التصرّف في تلك الدار، فإنّ إشغال الجسم للمكان لا يختلف

. . . .

بالزيادة والنقيصة بحسب اختلاف هيئاته، ولكنّ هذا عقلاً، لا بحسب النظر العرفي المتّبع في أمثال المقام[١].

وفيه: أنّه كما إذا دخل في تلك الدار وهو قائم لا يكون جلوسه فيها تصرّفاً زائداً على الكون فيها، والمفروض اضطراره إلى الكون المزبور كذلك كونه السجوديّ أو الركوعيّ لا يكون زائداً عليه، وقد ذكر في الجواهر أنّ من أوجب على المضطرّ أن يصلّي في الحالة التي كان عليها حين الدخول في الغصب أظلم على المحبوس ممن حبسه فيه.

هذا كلّه فيما إذا كان الاضطرار إلى الدار المغصوبة لا بسوء الاختيار.

وأمّا مع سوء الاختيار فمع سعة الوقت والتمكّن من الصلاة خارج الغصب قبل خروج وقتها يتعيّن عليه التأخير، ومع عدم تمكّنه من الصلاة خارج الغصب ولو في آخر الوقت يتعيّن عليه الصلاة في الغصب ولكن مومياً لسجوده، بل لركوعه بناءاً على أنّ الهوي إلى الركوع يدخل في الصلاة فإنّ مع وقوع السجود والهوي إلى الركوع مبغوضاً لا يمكن الأمر بالصلاة مع الركوع والسجود الاختياريّين ولا يمكن الترخيص فيها لا مطلقاً ولا بنحو الترتّب كما ذكرنا استحالة الترتّب في موارد التركيب الاتحادي لمضادّة الأمر والنهي بحسب منشأهما حتّى مع سقوط النهي عن اقتضائه فتنتقل الوظيفة إلى الصلاة الاضطرارية التي لا تتحد مع الغصب بوجه.

ويتفرّع على ذلك تأخير الصلاة مع سعة الوقت والتمكّن من الإتيان بها خارج الغصب قبل خروج الوقت ولا يجوز الإتيان بها حتّى فيما أراد المكلف الإتيان بها في حركتها الخروجية ولو قلنا بأنّ الحركة الخروجية لا يعمّها خطاب النهي عن الغصب

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٣٨١.

بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت[١]، أما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر

أصلاً كما عليه الشيخ الأنصاري ﷺ وذلك فإنّه لو كانت الصلاة حال الحركة الخروجية مع الركوع والسجود الاختياريين فالبطلان من جهة أنّ المكث والاستقرار للركوع والسجود غير داخلين في الحركة الخروجيّة فيكون السجود أو الركوع مكثاً محرّماً غير صالح للتقرّب به، وإن كان الركوع أو السجود بالإيماء بلا استقرار فالبطلان من جهة فقد الصلاة جزئها وشرطها الاختياريين مع تمكّنه عليهما ولو في آخر الوقت.

نعم مع ضيق الوقت وعدم تمكّن المكلّف من إدراك الصلاة قبل خروج وقتها يتعيّن عليه الصلاة حال الخروج بلا استقرار ومع الإيماء إلى الركوع والسجود. هذا بناءً على مبغوضية الحركة الخروجية كما بنينا عليها.

وأمّا بناءً على عدم حرمتها أصلاً فإن تمكّن المكلف من الركوع والسجود الاختياريين بلا استقرار كما إذا كان متمكّناً عند خروجه من ركوب عربة ونحوها ويصلي عليها حال حركتها بالركوع والسجود فهو، وإلّا يصلي إيماءً حال الحركة، فإنّ الهوي إلى الركوع ولا أقلّ السجود غير داخل في الحركة الخروجية مع الوقوف لهما. وأمّا سائر أفعال الصلاة كالركوع والسجود بالإيماء التي لا تتحد مع الغصب، فلا مانع عن الأمر بها.

وقد ظهر مما ذكرنا أنّ تسوية الماتن ﷺ[١] بين الصلاة في الغصب عند الاضطرار لا بسوء الاختيار وبين الصلاة حال الخروج بناءاً على أنّ الحركة الخروجية مأمور بها من غير جريان حكم المعصية عليها، غير صحيح.

[١] مراده أنّه لو قيل بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي وبعدم حرمة المجمع من

---

(١) الكفاية: ١٧٤.

بالشيء للنهي عن الضد واقتضائه، فإن الصلاة في الدار المغصوبة، وإن كانت مصلحتها غالبة على ما فيها من المفسدة، إلّا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها تضادها، بناءً على أنه لا يبقي مجال مع إحداهما للأخرى، مع كونها أهم منها، لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة، وإن لم تكن مأموراً بها.

جهة تقديم خطاب الأمر فيه على خطاب النهي لقوّة ملاك الأمر وضعف ملاك النهي تكون الصلاة الاختيارية في الدار المغصوبة صحيحة بلا فرق بين كونها حال الخروج أو غيره، وهذا مع ضيق وقت الصلاة. وأمّا مع سعة الوقت فكذلك بناءاً على عدم اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضدّه.

أقول: الصلاة في غير المجمع مع سعة الوقت وتقديم جانب الأمر لا تكون بخصوصها مأموراً بها ليقتضي الأمر بها النهي عن الصلاة في الغصب لأنّ مع الإتيان بالصلاة في المجمع لا يبقى مورد للصلاة بغيره، بل الصلاة بغير المجمع فرد من الطبيعي المأمور به والواجب على المكلف الطبيعي حصل بالمجمع أو بغيره فالصلاة بالمجمع لا يحسب ضدّاً للطبيعي الواجب.

وبالجملة بناءاً على تقديم جانب الأمر تكون الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة مع سعة الوقت وضيقها، سواء قيل باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه أم لا، ولكن هذا مجرّد فرض ولا وجه لتقديم الأمر بالصلاة على خطاب تحريم الغصب، من غير فرقٍ بين سعة الوقت أو ضيقه كما يأتي. وبناءاً على تقديم خطاب النهي فلا تصحّ الصلاة في الغصب إلّا في موارد سقوط النهي للاضطرار أو الإكراه أو الغفلة والنسيان أو شمول حديث «لا تعاد» كما في موارد الجهل عن قصور، ومع كون

. . . .

الاضطرار بسوء الاختيار يتعيّن الصلاة على المضطرّ كذلك بالإيماء إلى ركوعه وسجوده بناءً على العلم بعدم سقوط التكليف بالصلاة عنه، كما لا يبعد ذلك، لأنّ التكليف بالصلاة الاختيارية مع حرمة الغصب من المتزاحمين في مقام الامتثال ويتعيّن الصلاة بالإيماء لأنّها بدل اضطراري فيقدّم في مقام الامتثال ما ليس له بدل على ما له البدل، بل تحريم الغصب مع وجوب الصلاة الاختيارية متزاحمان في مقام الجعل، فلابدّ من أن لا يجعل الحرمة للغصب المنطبق عليه ولو عنوان بعض الصلاة ليجب ـ على المضطرّ إلى البقاء في الغصب ـ الصلاة الاختيارية من حيث الركوع والسجود أو لا يجب عليه الصلاة الاختيارية لامتناع تعلّق الأمر النفسي بما يكون بتمامه أو بجزئه أو قيده مبغوضاً ولو بالنهي السابق الساقط كما في الاضطرار إلى البقاء في الغصب بسوء الاختيار.

لا يقال: القيام والقعود وإن لم يدخلا في الصلاة جزءاً إلّا أنّهما شرطان لأجزاء الصلاة من التكبيرة والقراءة والذكر والتشهد ولا فرق عندهم في امتناع اجتماع الأمر والنهي بين كون المجمع للعنوانين تمام الواجب أو جزئه أو قيده.

وكيف يمكن الحكم على المضطر بسوء الاختيار بوجوب الصلاة الاختيارية من غير ناحية سجوده وركوعه بأن يعتبر في تكبيرته وقرائته وركوعه بالإيماء القيام وفي تشهده وسلامه الجلوس؟ مع أنّ كلاً من القيام والقعود كون غصبي مبغوض منهي عنه بالنهي السابق فلا يصلحان قيداً للواجب على ما هو مسلك الامتناع؟

فإنّه يقال: القيام المعتبر في الصلاة بمعنى استواء الأعضاء والقعود المعتبر فيها عدم استواء الساقين فلا يتّحد شيء منهما مع الغصب حيث إنّ الغصب ينتزع عن

الأمر الثاني: قد مرّ ـ في بعض المقدمات ـ أنه لا تعارض بين مثل خطاب (صلّ) وخطاب (لا تغصب)[١] على الإمتناع، تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان، كي يقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، بل إنما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين، فيقدم الغالب منهما، وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه، هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما، وإلّا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، وبطريق الإنّ يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضياً، هذا لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي، وإلّا فلا بد من الاخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان، وإلّا فلا محيص عن الإنتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

وضع الرجلين على الأرض المغصوبة وتحيّز البدن من فضاء المغصوب، فالتركيب بين الغصب والقيام والقعود المعتبرين في أجزاء الصلاة انضمامي بخلاف التركيب بين الغصب والسجود الاختياري فإنّه اتحادي.

وبالجملة الأمر بالصلاة مع الركوع والسجود إيماءً بالاضافة إلى النهي عن الغصب من المتزاحمين في مقام الامتثال مع عدم المندوحة كما هو الفرض، فيمكن الأمر بالصلاة مترتباً على مخالفة حرمة الغصب.

[١] تعرّض ﷺ في هذا التنبيه إلى أُمور ثلاثة:

الأول: أنّ المفروض في باب اجتماع الأمر والنهي في موارد التركيب الاتحادي تحقّق ملاك كلّ من الأمر والنهي في المجمع وعدم ثبوت كلا الحكمين في المجمع لعدم إمكان تعلّق حكمين بواحدٍ، فيكون الثابت فيه فعلاً الحكم الذي ملاكه أقوى من ملاك الحكم الآخر.

والثاني: أنّ تخصيص خطاب الحكم الذي ملاكه مغلوب ليس من قبيل تخصيص العام أو تقييد المطلق في بعض أفراده في أن لا يثبت حكم العام أو المطلق

. . . .

في ذلك الفرد أصلاً، بل تخصيص أحد الخطابين في المجمع يختصّ بموارد فعلية الحكم الأقوى ملاكاً، ومع عدم فعليّته وسقوطه لمانع يؤثّر الملاك الذي كان مغلوباً في الحكم الذي اقتضاه، كما إذا سقط النهي عن الغصب في المجمع للاضطرار أو النسيان، فيجوز الإتيان بالمجمع صلاة فيكون امتثالاً للأمر بالصلاة.

الثالث: المرجحات التي ذكرت لتقديم خطاب النهي على خطاب الأمر في المجمع.

فأشار إلى الأمر الأول بقوله «قد مرّ في بعض المقدّمات أنّه لا تعارض بين مثل خطاب «صلّ» وخطاب «لا تغصب» على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان...[1] **الخ**».

وحاصله حيث كان المفروض تحقّق ملاك كلّ من الحكمين في المجمع وعدم ثبوت كلا الحكمين فيه كما هو مقتضى مسلك الامتناع، فلابدّ من ملاحظة الأهم من الملاكين وأقواهما فيكون حكم المجمع تابعاً للملاك الغالب، ومع عدم غلبة شيء من الملاكين لا يثبت الوجوب والحرمة، بل يثبت حكم ثالث، هذا مع إحراز الغلبة أو التساوي، حيث لا ينظر مع إحراز أحدهما إلى قوّة الدلالة في ناحية أحد الخطابين وضعفها في ناحية الآخر، كما إذا كان الدليل على ما فيه الملاك الغالب مفهوماً وعلى ما فيه الملاك المغلوب منطوقاً، حيث لا قيمة لمقام الإثبات مع إحراز مقام الثبوت.

نعم إذا لم يحرز الغلبة في ناحية أحدهما أو تساويهما فإن كان مدلول أحد الخطابين الحكم الفعلي ومدلول الآخر حكماً آخر اقتضائياً أو كان مدلول كلّ منهما

---

(١) الكفاية: ١٧٤.

ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الإجتماع عن تحت الآخر[١] رأساً، كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل قضيته ليس إلّا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً، وذلك لثبوت المقتضي في كل واحد من الحكمين فيها، فإذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثراً لها،

الحكم الفعلي ولكن كانت الدلالة في ناحية أحدهما أقوى يثبت للمجمع الحكم الفعلي أو الحكم الذي دلالة خطابه أقوى، حيث إنّ قوّة الدليل تكشف عن كون مدلوله فعلياً وثبوت الحكم الفعلي كاشف عن قوة ملاكه بطريق الان، وإذا لم يكن أحد الخطابين أقوى دلالة أو كان مدلول كلّ منهما هو الحكم الاقتضائي فلابدّ في تعيين الحكم الفعلي للمجمع من الرجوع إلى أمر آخر ولو كان ذلك الأمر أصلاً عمليّاً.

أقول: قد تقدّم عدم دلالة خطاب الحكم على ثبوت الحكم الاقتضائي بالمعنى الذي ذكره، يعني الملاك، إلّا عن طريق ثبوت الحكم الفعلي بالمعنى الذي ذكرنا، وإذا سقطت دلالته على الحكم فلا موجب لدعوى ثبوت ملاكه.

نعم، الموجب لسقوط دلالته عن الاعتبار معارضته بخطاب الحكم الآخر، وإذا لم يشمل الخطاب الآخر لبعض الموارد فلا مانع من شمول خطاب الحكم الأوّل، فلا مورد للأصل العملي في هذه المقامات مع تقديم خطاب النهي المتعلّق بعنوان على خطاب الأمر المتعلّق بعنوان آخر فيما إذا كان التركيب بين العنوانين اتحادياً على ما يأتي.

[١] هذا بيان للأمر الثاني من الأمور الثلاثة.

وحاصل ما ذكره ﷺ أنّ تقييد أحد الخطابين أو تخصيصه في مورد شمول الخطاب الآخر لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الخطاب الوارد عليه التقييد أو التخصيص رأساً، كما هو الحال في تقييد المطلق أو تخصيص العام في

لاضطرار أو جهل أو نسيان، كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثراً لها فعلاً، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً.

فانقدح بذلك فساد الإشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما، فيما إذا قدم خطاب (لا تغصب) كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين، ولم يكونا من باب الإجتماع أصلاً، وذلك لثبوت المقتضي في هذا الباب كما إذا لم يقع بينهما تعارض، ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي، فيكون وزان التخصيص في مورد الإجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً المختص بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضي، لصحة مورد الإجتماع مع الأمر، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له، أو عن فعليته، كما مرّ تفصيله.

بعض أفراده في غير ما نحن فيه مما لا يكون فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل مقتضى التخصيص والتقييد في مسألة اجتماع الأمر والنهي خروج المجمع عن أحد الخطابين فيما كان الحكم الذي مفاد الخطاب الآخر في المجمع فعلياً، وإذا لم يكن الحكم الذي ملاكه أقوى فعلياً من جهة المانع، كما في مورد الاضطرار أو الغفلة والنسيان والجهل، يثبت للمجمع الحكم الآخر المفروض ضعف ملاكه، فمثلاً إذا لم يؤثّر ملاك حرمة الغصب في المجمع لأجل الغفلة عن الغصب أو جهل المكلّف تكون الصلاة صحيحة لتأثير ملاكها، فيكون الفرض كما إذا لم يكن ملاك الحرمة أقوى، أو لم يكن في البين معيّن لفعليّة أحد الحكمين كما إذا كان خطاب كل من الحكمين اقتضائياً، وكما تكون الصلاة مع عدم رجحان ملاك حرمة الغصب أو عدم المعيّن لفعليّة أحدهما صحيحة فكذلك عند وجود المانع عن تأثير ملاك الحرمة تكون صحيحة.

. . . .

فانقدح مما ذكرنا فساد الإشكال في صحة الصلاة في الدار المغصوبة في صورة الجهل بالغصب أو الغفلة عنه مع فرض تقديم خطاب النهي عن الغصب على خطاب الأمر بالصلاة، ووجه الظهور أنّ تخصيص خطاب الأمر في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً، وتأثيره الفعلي مختصّ بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع، وهذا الاختصاص في التأثير يقتضي صحّة مورد الاجتماع مع الأمر به كما في صورة الغفلة والنسيان أو بدون الأمر، كما إذا كان المانع عن تأثيره موجباً لانتفاء الفعلية عن الحكم الممنوع، أي النهي، كما في صورة الجهل والتردّد في الغصب.

فقوله ﷺ «المقتضي لصحّة مورد الاجتماع»[1] وصف للمختصّ في قوله «من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً المختص بما إذا لم يمنع...[2] إلخ».

أقول: قد تقدّم أنّ مع تعلّق النهي بالتصرّف في ملك الغير ولو كان المكلّف معذوراً في مخالفة النهي لا يمكن الترخيص في تطبيق متعلّق الأمر بالمنهي عنه، ولذا لا تكون الصلاة في الدار المغصوبة داخلة في متعلق الأمر بالصلاة في صورة الجهل والتردّد في الغصب، وإذا لم يمكن دخولها فيه فلا كاشف عن ثبوت ملاك طبيعي الصلاة المأمور بها في تلك الصلاة حتّى يحكم بصحتها.

نعم، هذا مع قطع النظر عن دلالة حديث «لا تعاد» كما ذكرنا سابقاً.

وبالجملة الحكم بصحة المجمع وكون الإتيان بالطبيعي بتطبيقه على المجمع

---

(١) الكفاية: ١٧٦.

(٢) الكفاية: ١٧٥.

وكيف كان، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً:

منها: إنه أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد[١]، بخلاف الأمر.

كافياً، يختصّ بموارد الغفلة والنسيان ونحوهما مما يسقط فيها النهي عن المجمع واقعاً، ومع سقوطه يعمّ الأمر بالطبيعي تطبيقه على المجمع.

وبالجملة، فدعوى الماتن ﷺ وغيره من تحقّق ملاك الواجب في المجمع في صورة تعلّق النهي به واقعاً ولو مع جهل المكلّف به لا يمكن المساعدة عليها فضلاً عن موارد تنجّز النهي المتعلّق به.

وأمّا ما ذكره ﷺ من عدم كون وزان التخصيص في مسألة الاجتماع وتقديم جانب النهي وزان التخصيص في خطاب الأمر بالصوم والنهي عن صوم يوم العيدين، وأنّه لا يصحّ صومهما حتّى مع غفلة المكلّف عن كون اليوم يوم عيد، فهو لأنّ النهي عن صوم يوم العيدين إرشاد إلى عدم مشروعية الصوم فيهما بلا فرق بين الغافل وغيره، بخلاف النهي عن السجود في الدار المغصوبة، فإنّه نهي عنه بعنوان التصرّف في ملك الغير بلا رضاه، وهذا النهي لا يعمّ الغافل عن كون الدار ملك الغير، ومع عدم عمومه فيؤخذ بالإطلاق في متعلّق الأمر كما مرّ.

الأوّل: ترجيح النهي في المجمع لأقوائيّة دلالة النهي

[١] هذا شروع لبيان الأمر الثالث، وهو أنّه بناءاً على امتناع الاجتماع يقدّم خطاب النهي في مورد الاجتماع على إطلاق متعلّق الأمر، وذلك لوجوه:

أوّلها: أنّ دلالة النهي على حرمة المجمع أقوى من دلالة إطلاق متعلّق الأمر على اندراجه تحت المتعلّق، وذلك فإنّ مدلول النهي عن الطبيعي طلب تركه

وقد أورد عليه بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقرينة الحكمة، كدلالة الأمر على الإجتزاء بأي فرد كان.

وقد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالاطلاق بمقدمات الحكمة، وغير مستند إلى دلالته عليه بالإلتزام، لكان استعمال مثل (لا تغصب) في بعض أفراد الغصب حقيقة، وهذا واضح الفساد، فتكون دلالته على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي، يقتضي عقلاً سريان الحكم إلى جميع الأفراد، ضرورة عدم الإنتهاء عنها أو انتفائها، إلّا بالإنتهاء عن الجميع أو انتفائه.

ولا يتحقّق ترك الطبيعي عقلاً إلّا بترك جميع أفراده، فالمدلول الوضعي للنهي عن الطبيعي يستلزم عقلاً ترك أفراده، بخلاف الأمر بالطبيعي الذي يكفي في الامتثال وسقوط التكليف به صرف وجوده خارجاً ولكن إجزاء فرد ما عن صرف الوجود لا يستفاد من الأمر بالطبيعي إلّا أنّه بعد جريان مقدّمات الحكمة في ناحية متعلّق الأمر.

وقد يورد على هذا الفرق بأنّ النهي عن الطبيعي وإن استلزم ترك جميع أفراده إلّا أنّه أيضاً بعد جريان مقدّمات الحكمة في ناحية متعلّق النهي ويتعيّن أنّ المنهي عنه هو الطبيعي بلا قيد، كما أنّ مقتضى إطلاق متعلّق الأمر بعد جريان مقدّماتها الاكتفاء بأيّ فرد منه.

وبالجملة العموم في ناحية كلّ من الأمر والنهي وإن اختلف ـ لأنّه في الأول بدلي، وفي الثاني شمولي ـ إلّا أنّ كلاً منهما إطلاقي يتوقّف على تمامية مقدّمات الإطلاق في ناحية المتعلّق لهما فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر عند دوران الأمر في رفع اليد عن أحدهما.

وربّما يجاب عن هذا الإيراد بالفرق بين النهي عن الطبيعي والأمر به، فإنّه لو لم

قلت: دلالتها على العموم والإستيعاب ظاهراً مما لا ينكر، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك، إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف سعة وضيقاً، فلا يكاد يدلّ على استيعاب جميع الافراد، إلّا إذا أُريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالته عليه بالخصوص، إلّا بالإطلاق وقرينة الحكمة، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان، لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة، وذلك لا ينافي دلالتهما على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، إذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق.

يكن دلالة النهي عن الطبيعي بترك جميع أفراده عقلاً بالاستلزام لدلّ على ترك بعض أفراده، ولكن لمّا كانت إرادة ترك البعض مجازاً، فكان ذلك دليلاً على أنّ العموم فيه ليس بالإطلاق، بل باستلزام طلب ترك الطبيعي ـ الذي هو المدلول الوضعي للنهي ـ عقلاً لترك جميع أفراده.

وناقش الماتن ﷺ في هذا الجواب بأنّ دلالة وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي وإن كان يستلزم العموم والاستيعاب إلّا أنّ الاستيعاب والعموم إنّما هو بحسب ما يراد مما وقع في حيزهما، فإن كان المراد منه ـ أي من متعلّق النهي أو النفي ـ الطبيعي بلا قيد، فيقتضيان انتفاء جميع أفراده أو الانتهاء عنها، ولابدّ من استظهار كون المتعلّق لهما كذلك من ملاحظة الإطلاق الموقوف على مقدّمات الحكمة، بحيث لو لم يكن في البين قرينة الحكمة ـ بأن لم يكن المتكلّم في مقام البيان بالإضافة إلى قيود المتعلّق ـ لا يمكن أن يستفاد منهما استيعابهما لجميع أفراد متعلّقهما.

إلّا أن يدّعى كما أنّ لفظة «كل» وسائر أدوات العموم متكفّلة وضعاً لإفادة عدم القيد لمدخولها واستيعاب الحكم الوارد في الخطاب لجميع أفراد مدخولها وهو

اللّهمّ إلّا أن يقال: إن في دلالتهما على الاستيعاب كفاية ودلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يُدعىٰ ذلك في مثل (كل رجل)، وإن مثل لفظة (كل) تدلّ على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالته على الإستيعاب وإن كان لا يلزم مجاز أصلاً، لو أُريد منه خاص بالقرينة، لا فيه لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول، لعدم استعماله إلّا فيما وضع له، والخصوصية مستفادة من دالّ آخر، فتدبر.

الطبيعة المهملة ولابشرط مع قطع النظر عن دخولها ولا يحتاج في إحراز أنّ المراد من مدخولها الطبيعي مطلقاً إلى إحرازه بمقدّمات الحكمة، كذلك النفي أو النهي بالإضافة إلى الطبيعي الواقع في حيزهما.

وبتعبير آخر: النفي أو النهي كأداة العموم بالإضافة إلى الطبيعة الواقعة في حيزهما، ولكن بناءاً على هذه الدعوى أيضاً لا يلزم المجاز لو أُريد من المدخول، الخاص، بالقرينة لا في ناحية كلّ، لدلالته على استيعاب الحكم لمدخوله ولا في ناحية مدخوله إذا كان إرادة الخاص بنحو تعدّد الدال والمدلول، لعدم استعمال اللفظ الموضوع للطبيعي إلّا في معناه والخصوصية مستفادة من دالّ آخر.

أقول: الرجوع إلى المتفاهم عند أهل المحاورة كافٍ في الإذعان بالفرق بين مثل قول الشارع «كلّ بيع حلال» وبين قوله تعالى **﴿أحلّ الله البيع﴾** فإنّه وإن كان يستفاد منهما حليّة جميع البيوع إلّا أنّ الاستفادة في الثاني يكون بعناية أمر خارجي يعبّر عنه بمقدّمات الإطلاق بخلاف الأوّل، فإنّ لفظ «كلّ» بمقتضى الوضع يفيد استيعاب الحلّية لجميع أفراد البيع، وإذا ثبت هذا الفرق بين الأمر بالشيء والنهي عنه بأنّ الأمر بالشيء لا دلالة له بنفسه على أنّ المتعلّق للطلب نفس الطبيعي من غير

. . . .

دخالة قيد بل يحتاج استفادة ذلك إلى ملاحظة مقدّمات الإطلاق في ناحيته بخلاف النهي عن الشيء أو نفيه، فإنّ النهي أو النفي المتعلّق بشيء بنفسه كافٍ في عدم دخالة قيد في المنهي أو المنفي، لا يصحّ أيضاً تقديم خطاب النهي على خطاب الأمر في مسألة الاجتماع؛ لأنّ المفروض في باب الاجتماع وجود خطابين، خطاب الأمر بالصلاة مثلاً، وخطاب النهي عن الغصب، فالعموم ولو كان في الأوّل بالإطلاق وفي الثاني بالوضع إلّا أنّه لا يوجب مجرّد ذلك تقديم خطاب النهي وإنّما ذلك يوجب التقديم إذا ذكر الأمر بها والنهي عنه في خطاب واحد ليمنع الثاني عن تمامية مقدّمات الإطلاق في ناحية الأمر بالصلاة.

وأمّا كون النهي في خطاب منفصل فلا يمنع عند الماتن وأمثاله من انعقاد الاطلاق في ناحية خطاب الأمر بالصلاة، كما أصرّ على ذلك في باب تعارض الاطلاق مع العام الوضعي(١).

نعم، لو كان من مقدّمات الاطلاق عدم ورود القيد ولو في خطاب منفصل صحّ تقديم خطاب النهي على خطاب الأمر، وسيأتي في محلّه البحث عنه وبيان الصحيح من المسلكين.

أضف إلى ذلك عدم ثبوت النفي أو النهي من أداة العموم فيما وقع في حيزهما الطبيعي، بل لابدّ في إثبات كون الطبيعي مطلقاً من ملاحظة مقدّمات الاطلاق كما هو الحال في الأمر بالطبيعي.

نعم، ذكر المحقّق النائيني ﷺ أنّه وإن كان العموم في ناحية كلّ من الأمر بالصلاة

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٤٧ و ٤٥٠.

ومنها: إنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة[١].

وقد أورد عليه في القوانين، بأنه مطلقاً ممنوع، لان في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعين.

والنهي عن الغصب إطلاقياً إلّا أنّه لابدّ من تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي؛ لأنّ الاطلاق البدلي المقتضي للاكتفاء في الامتثال بأيّ فرد يحتاج إلى مقدّمة زائدة وهي إحراز تساوي أفراد الطبيعي في الوفاء بالغرض، ومع الإطلاق الشمولي على خلافه لا تتمّ هذه المقدّمة(١).

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّه يكفي في إحراز التساوي في الملاك عدم ذكر القيد للمتعلّق وإلّا كان على المولى تقييده بذلك القيد، ومجرّد إمكان اختلاف أفراد المنهي عنه في الملاك بالشدّة والضعف ولزوم تساوي أفراد الطبيعي في الوفاء بالملاك اللازم لا يوجب فرقاً بينهما.

وبتعبير آخر: كما أنّ مع شمول النهي لمورد لا يمكن أن يتعلّق به الأمر كذلك مع شمول الأمر لمورد لا يمكن أن يتعلّق به النهي، فالاطلاقان من الخطابين ينتفيان بناءاً على أنّ مقدّمات الاطلاق عدم ورود البيان للقيد ولو منفصلاً أو يتعارضان بناءاً على أنّ من مقدّمات الإطلاق عدم بيان القيد في مقام التخاطب بخطاب المطلق.

[١] ***ثانيها:*** أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، يعني لو أخذ في المجمع بمقتضى خطاب النهي لكان هذا رعاية لدفع المفسدة ولو أخذ فيه بمقتضى خطاب الأمر بالطبيعي، لكان هذا تقديماً لرعاية المصلحة، وكلّما دار الأمر بين رعاية المفسدة بدفعها ورعاية المصلحة بجلبها يكون الأوّل متعيّناً في بناء العقلاء، بل في

---

(١) أجود التقريرات ١ / ١٦٢.

ولا يخفى ما فيه، فإن الواجب ولو كان معيناً، ليس إلّا لأجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسدة، كما أن الحرام ليس إلّا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.

ولكن يرد عليه أن الأولوية مطلقاً ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها.

ولو سلم فهو أجنبي عن المقام، فإنه فيما إذا دار بين الواجب والحرام.

ولو سلم فإنما يجدي فيما لو حصل به القطع.

حكم العقل، فيؤخذ به في الشرعيات أيضاً.

وأورد على ذلك في القوانين بأنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة فلا يحرز بتقديم جانب الحرمة أولوية دفع المفسدة فيها.

ولكن لا يخفى ما في هذا الإيراد فإنّه إن أُريد بالمفسدة في ترك الواجب العقاب على تركه فمن الظاهر أنّ العقاب أثر تنجّز الوجوب المحرز بوجهٍ معتبر، ومع تعارض الخطابين في المجمع لا يحرز الوجوب، كما لا يحرز خصوص الحرمة. وإن أُريد الأثر المترتب والفساد الكامن في العمل فلا ينبغي التأمّل في أنّ ترك الفعل حتّى الواجب ليس فيه فساد، بل الأثر يكون في حصول الشيء صلاحاً أو فساداً.

نعم، ربّما ينطبق على ترك الفعل عنوان حسن أو قبيح، ولكنّه خلاف الفرض في المقام من تعلّق كلّ من الوجوب أو الحرمة بالفعل، وعلى ذلك بنينا سابقاً من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه العام، وإنّ في ترك الواجب لا يكون فساداً ليحرم نفسياً، بل يفوت بالترك الصلاح اللازم في الفعل.

ولو سلم أنه يجدي ولو لم يحصل، فإنما يجري فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الإشتغال، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينيين، لا فيما تجري، كما في محل الاجتماع، لأصالة البراءة عن حرمته فيحكم بصحته، ولو قيل بقاعدة الإشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط فإنه لا مانع عقلاً إلّا فعليّة الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلاً.

نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبغوضية ولو لم يكن الغلبة بمحرزة، فأصالة البراءة غير جارية، بل كانت أصالة الإشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة، ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط، لعدم تأتّي قصد القربة مع الشك في المبغوضية، فتأمل.

والصحيح في ردّ الأولوية أنّه لم يظهر أولوية لرعاية دفع المفسدة من جلب المصلحة مطلقاً، والشاهد لذلك ما نراه من إقدام العقلاء على أمور يترتّب عليها الفساد لجلب المصالح التي تكون أهمّ فيسافرون في الحرّ والبرد ويتحمّلون المشاق والمتاعب لجلب الأرباح، وكذا الحال في الشرع في موارد تزاحم الواجب والحرام كتزاحم وجوب حفظ النفس وحرمة الغصب والتصرّف في مال الغير.

ولو سلّم تماميّة قاعدة أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة فمفادها أنّ الفاعل في كلّ مورد دار أمره بين جلب المنفعة إلى نفسه أو دفع المفسدة عنه يختار دفع المفسدة عن نفسه، والمقام لا يدخل في صغرى تلك القاعدة، لأنّ الكلام في المقام في دوران أمر الفعل بين الواجب والحرام والواجب لا يلازم الصلاح للفاعل كما أنّ الحرام لا يلازم المفسدة له بل الشارع في مقام جعل الأحكام يلاحظ صلاح الفعل وفساده نوعاً وإن لم يكن شيء منهما راجعاً إلى شخص الفاعل، وإلى ذلك أشار الماتن ﷺ بقوله: «ولو سلّم فهو أجنبي عن المقام» فإنّ الكلام في المقام فيما دار

. . . .

الأمر بين كون الفعل واجباً أو حراماً ـ والشارع مع كون الفعل واحداً ـ يجعل الحكم الذي ملاكه أقوى.

ومع تسليم أنّ القاعدة تعمّ موارد رعاية المكلف الواجب والحرام، فلا تفيد في المقام أيضاً؛ لأنّ عمومها يشمل ما إذاكان فعل واجباً على المكلف وفعل آخر حراماً بأن يكون الصلاح والفساد في كلّ من الواجب والحرام معلومين، ولكن لعدم تمكّنه على الجمع بينهما في الامتثال دار أمره بين أن يراعي الواجب وصلاحه أو أن يراعي الحرام بتركه لدفع مفسدته.

ولا يشمل المقام الذي لا يعلم بثبوت الصلاح والفساداللازم رعايتهما معاً بل يعلم بثبوت أحدهما اجمالاً، وإلى ذلك يشير بقوله «ولو سلّم فإنما يجدي ما لو حصل القطع».

ثمّ قال ﷺ : «ولو سلم» يعنى لو قلنا بعموم قاعدة أولوية دفع المفسدة عن جلب المنفعة، ولصورة عدم العلم بالواجب والحرام معاً بأن يحتمل وجوب الفعل أو حرمته، فتجري القاعدة فيه إذا لم يكن في البين مرجعاً عند الشكّ في حكمه من أصالة البراءة أو الاشتغال، كما في دوران أمر الفعل بين المحذورين من الوجوب والحرمة على التعيين، لا مثل المقام مما يكون جريان أصالة البراءة عن حرمة المجمع موجباً لصحّته عبادةً، حيث إنّ المانع عن عباديته الحرمة الفعلية المنتفية بأصالة البراءة، ومع انتفائها وإحراز الصلاح في المجمع يحصل بالإتيان به ما هو المعتبر في كون شيء فرداً للواجب، ولذا يثبت صلاحية للمجمع للتقرّب ووقوعه عبادةً حتى بناءاً على الاشتغال في مسألة دوران أمر الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

. . . .

نعم لو قيل بأنّ المفسدة الغالبة على صلاح الفعل -على تقديرها- توجب مبغوضية الفعل وعدم كونه صالحاً للتقرّب به، لتعيّن في المقام على المكلّف الاحتياط والإتيان بغير المجمع ليحرز صحة صلاته وعبادته حتّى بناءاً على البراءة في دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، إذ مع احتمال المبغوضية الواقعية للمجمع لغلبة مفسدته لا يمكن للمكلّف التقرّب به، وأصالة البراءة عن الحرمة الواقعية للمجمع بمعنى عدم كونُ المكلف مأخوذاً بتلك الحرمة على تقديرها، لا تنفى المبغوضية الواقعية على تقديرها.

أقول: الحرمة الواقعية للمجمع -على تقديرها- هي التي توجب تضييق دائرة متعلّق الوجوب لأنّ تقييده بغيره لازم ثبوت الحرمة للمجمع واقعاً على ما تقدّم من عدم إمكان إطلاق متعلّق الوجوب مع تعلّق الحرمة بالمجمع سواء كانت تلك الحرمة منجّزة أم لا.

إلّا أنّ أصالة البراءة عن حرمة المجمع لا يثبت إطلاق متعلّق الوجوب، فاللازم في اثبات إطلاقه وعدم تقييد الطبيعي إجراء البراءة عن وجوب الطبيعي المقيّد بغير ذلك المجمع، ولا يعارض بأصالة البراءة عن وجوب الطبيعي بنحو اللابشرط، كما هو المقرّر في بحث دوران أمر الواجب بين المطلق والمشروط ولو كان مجرّد احتمال المفسدة الغالبة موجباً لأصالة الاشتغال لجرى ذلك في الشبهة الموضوعية أيضاً، ولم يجز الصلاة في مكان يحتمل كونه ملك الغير وهو غير راضٍ بالتصرّف فيه مع أنّه تجري أصالة البراءة عن تقييد الصلاة بغير ذلك المكان؛ لأنّ الشك في الشبهة الحكمية والموضوعية من صغريات الشك في مانعية المكان.

ومنها: الإستقراء، فإنّه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، كحرمة الصلاة في أيام الإستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين[١].

وفيه: أنه لا دليل على اعتبار الإستقراء، ما لم يفد القطع.

ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار.

ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام، ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطاً بالمقام، لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الإمكان والإستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه، ومنها حرمة الصلاة عليها لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعىٰ، هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض، وإلّا فهو خارج عن محل الكلام.

---

[١] ***ثالثها***: الاستقراء، ولو تمّ هذا الوجه لكان مقتضاه تقديم احتمال الحرمة في موارد دوران أمر الفعل بين كونه واجباً أو حراماً، سواء كان الدوران لتعارض الخطابين أم لغيره، ورعاية التكليف التحريمي في موارد دوران الأمر بين امتثال التكليف الوجوبي وبين ترك الحرام.

ويقال في تقريب هذا الوجه: إنّ مقتضى الاستقراء أنّ الشارع قد قدّم رعاية احتمال الحرمة على احتمال الوجوب، وهذا مستفاد من مثل حكمه على المرأة بالاستظهار بترك عبادتها في فرض استمرار الدم بعد أيام عادتها وقبل انقضاء عشرة أيام إذا احتملت تجاوز دمها العشرة، وحكمه بإراقة المائين والتيمّم للصلاة إذا انحصر أمر المكلّف في التوضيء من أحدهما مع علمه إجمالاً بنجاسة أحدهما وغيرهما مما لا يخفى على المتتبع.

وأورد على ذلك الماتن ﷺ بوجهين:

الأوّل: أنّ الاستقراء المعتبر ما يوجب الجزم بتقديم الشارع رعاية احتمال

ومن هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلّا تشريعياً، ولا تشريع فيما لو توضأ منهما احتياطاً، فلا حرمة في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك، بل إراقتهما كما في النص، ليس إلّا من باب التعبد، أو من جهة الإبتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الإستصحاب، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقاة المتوضئ من الإناء الثانية، إما بملاقاتها، أو بملاقاة الأولى، وعدم استعمال مطهر بعده، ولو طهر بالثانية مواضع الملاقاة بالأولى.

نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها، بلا حاجة إلى التعدد وانفصال الغسالة لا يعلم تفصيلاً بنجاستها، وإن علم بنجاستها حين ملاقاة الأولى أو الثانية إجمالاً، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة.

الحرمة على احتمال الوجوب في جميع موارد تردّد حكم الفعل بينهما، ولو بني أنّه لا يعتبر الجزم أو الوثوق بل يكفي مجرّد الظن بالكبرى فلا يحصل الظنّ بها من مثل مورد أو موردين.

ثانياً: أنّ المثالين ليسا من تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب، فإنّ الحكم على المرأة بترك عبادتها إنّما هو لقاعدة الإمكان في الدم المفروض واستصحاب بقاء حيضها، وهذا بناءاً على كون حرمة الصلاة على الحائض ذاتية، وأمّا بناءاً على كونها تشريعية فلا بأس بالصلاة، لاحتمال طهرها بالاستحاضة ولا تكون في صلاتها كذلك احتمال الحرمة أصلاً، وبذلك يظهر الحال في الوضوء بمائين اشتبه طاهرهما بنجسهما حيث لا حرمة في الوضوء بالماء المتنجّس إلّا تشريعاً، ولا تشريع في الوضوء مع احتمال طهارة الماء، كما إذا توضّأ بأحدهما أوّلاً ثمّ غسل أعضاء وضوئه بالماء الثاني وتوضّأ به ثانياً، فإنّه يحرز وضوئه بالماء الطاهر، فالحكم عليه بإراقة المائين والتيمّم لصلاته إنّما لأجل التعبّد أو لئلّا يبتلى في بدنه

. . . .

بالنجاسة المحكوم عليها بالبقاء حتى بعد التوضىء بالماء الثاني إذ بوصول الماء الثاني إلى عضوه يعلم تفصيلاً بنجاسته إمّا بالماء الثاني أو بالماء الأول قبل ذلك، ومقتضى الاستصحاب بقائه على نجاسته بعد تمام الغسل بالماء الثاني.

نعم لو كان الماء الثاني على نحو يطهّر العضو المتنجس ـ على فرض طهارته ـ بمجرّد وصوله إليه بلا حاجة إلى التعدّد وانفصال الغسالة كما إذا كان كرّاً، فلا يعلم بنجاسة العضو تفصيلاً، ولكن يعلم بنجاسته إجمالاً، ولا يكون في هذه الصورة لاستصحاب نجاسة العضو مورد، بل تجري فيه قاعدة الطهارة.

أقول: ما ذكره ﷺ من عدم كون الحكم في الموردين من تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لأنّ حرمة الصلاة على الحائض وكذا حرمة الوضوء بالماء المتنجّس تشريعية لا ذاتية متينٌ جدّاً، ونذكر في المسألة الآتية أنّ النهي عن عبادة أو معاملة ظاهره الإرشاد إلى عدم التشريع أو عدم الإمضاء.

وأمّا ما ذكره من أنّ الحكم على المرأة بالاستظهار لقاعدة الإمكان واستصحاب بقاء الحيض فغير تامّ، فإنّ الحكم بترك عبادتها مع استمرار الدم بعد أيام عادتها قبل تمام العشرة لا يكون مقتضى قاعدة الإمكان ولا الاستصحاب، حيث إنّ الاستصحاب مقتضاه كون الدم المزبور استحاضة فيجب عليها أعمالها، وذلك فإنّ الشارع قد حكم على ذات العادة مع استمرار دمها إلى ما بعد العشرة بحيضها مقدار عادتها والدم بعده استحاضة، ومقتضى الاستصحاب بقاء دمها إلى ما بعد العشرة، كما هو الصحيح من اعتبار الاستصحاب في الأمور الاستقبالية كالأمور الماضية، فالاستصحاب في بقاء حيضها أصل مسبّبي لا تصل النوبة إليه مع جريان الأصل السببي.

. . . .

ومفاد قاعدة الإمكان على ما هو الصحيح هو كون الدم حيضاً إذا اجتمع فيه ما هو المعتبر في كونه حيضاً، ومما يعتبر فيه عدم تجاوزه عن العشرة وهذا الشرط مفقود بمقتضى الاستصحاب في بقاء الدم واستمراره إلى ما بعدها.

والحاصل أنّ الحكم على الحائض بالاستظهار وجوباً أو ندباً أو جوازاً مستفاد من الروايات من غير أن يرتبط بتقديم جانب احتمال الحرمة.

وأمّا الأمر بالتيمّم فهو تعبّد محض فيلتزم بوقوع التقييد في دليل اعتبار الوضوء للصلاة وذلك لتمكّن المكلّف في الفرض من الصلاة بالطهارة المائية بل ومع طهارة بدنه بأن يصلي بعد الوضوء بأحد المائين ويعيد تلك الصلاة بعد الوضوء بالماء الثاني مع تطهير الأعضاء قبله.

ودعوى ابتلائه باستصحاب الخبث بالإضافة إلى الصلوات الآتية لا يمكن المساعدة عليها، فإنّه يجوز الابتلاء بالخبث القطعي بالإضافة إلى الصلاة التي لم يدخل وقتها فضلاً عن الخبث الاستصحابي، ولا فرق في الصورتين المتقدّمتين ـ أي كون الماء الثاني أيضاً قليلاً كالماء الأوّل أو كثيراً يطهر العضو بمجرّد وصوله إلى الماء ـ من جهة جريان الاستصحاب في نجاسة العضو في كلّ منهما، غاية الأمر النجاسة المستصحبة في صورة كرّية الثاني تكون محرزة بالإجمال ولا يضرّ ذلك باستصحابها.

وما ذكره الماتن ﷺ من عدم جريان الاستصحاب في صورة كونها محرزة إجمالاً بل تكون قاعدة الطهارة محكمة مبني على مسلكه في تعاقب الحالتين والشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما.

نعم، قد يقال: إنّ الاستصحاب في نجاسة العضو مع إحراز نجاسته إجمالاً معارض باستصحاب طهارة الأعضاء عند استعمال الماء الطاهر الواقعي، حيث

الأمر الثالث: الظاهر لحوق تعدد الإضافات، بتعدد العنوانات[١] والجهات، في أنه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً مع وحدة المعنون وجوداً، في جواز الإجتماع، كان تعدد الإضافات مجدياً، ضرورة أنه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً، وبحسب الوجوب والحرمة شرعاً، فيكون مثل (أكرم العلماء ولا تكرم الفساق) من باب الإجتماع (كصلّ ولا تغصب) لا من باب التعارض، إلّا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الإجتماع مقتضٍ، كما هو الحال أيضاً في تعدد العنوانين، فما يتراءى منهم من المعاملة مع مثل (أكرم العلماء ولا تكرم الفساق) معاملة تعارض العموم من وجه، إنما يكون بناءً على الإمتناع، أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الإجتماع.

يحتمل بقائها على تلك الطهارة لاحتمال كون الطاهر هو الماء الثاني وبعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى قاعدة الطهارة فيها وجريان الاستصحاب في الطهارة كما ذكر، وإن نُوقش فيه بدعوى أنّه من الاستصحاب الفرد المردّد بين الطهارة السابقة قبل استعمال المائين المعلوم زوالها بعد ذلك وبين الطهارة الحادثة بعد ذلك المشكوك حدوثها، إلّا أنّا ذكرنا في بحث الاستصحاب أنّ خطاب النهي عن نقض اليقين بالشك يعمّ هذا القسم كما يعمّ الاستصحاب في القسم الثاني من استصحاب الكلي وتمام الكلام في بحث الاستصحاب.

التنبيه الثالث: تعدّد الإضافات

[١] قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ الخلاف في مسألة الاجتماع في موارد التركيب الاتحادي ينحصر فيما كانت النسبة بين نفس عنواني الفعلين العموم من وجه بحيث يكون الإتيان بمتعلّق الأمر بالمجمع موجباً لتحقّق العنوان المحرّم من غير عكس، بأن يكون ارتكاب المحرّم في المجمع بنفسه لا يوجب انطباق عنوان متعلّق الأمر

. . . .

عليه، بل يحتاج انطباقه على المجمع إلى ضمّ فعل ولو كان ذلك الفعل قصد عنوان الواجب كالأمر بالصلاة مع خطاب النهي عن الغصب أو الأمر بالوضوء مع خطاب النهي عنه، فإنّ مقتضى كون خطاب النهي عن الغصب انحلالياً مبغوضية نفس السجود في المكان المغصوب، سواء انضمّ إليه بقية الصلاة أم لا. والأمر بالصلاة مقتضاه مطلوبية السجود المزبور فيما إذا انضمّ إليه بقيّة الصلاة، وكذا النهي عن الغصب فيما كان الماء ملك الغير مع الأمر بالوضوء، فإنّ النهي عن الغصب يقتضي مبغوضية استعمال الماء المغصوب ولو بغسل الوجه واليدين، فالفساد والمبغوضية في نفس استعماله بخلاف الأمر بالوضوء فإنّه يدلّ على مطلوبية الغسل إذا انضمّ إليه قصد الوضوء، ففي نظائره يمكن دعوى عدم المنافاة بين مطلوبية الكلّ ومبغوضية الجزء.

وأمّا إذا كان عنوان المحرّم بحيث لو طبّق على المجمع كان عنوان الواجب موجوداً لا محالة فالتكاذب والتنافي بين الخطابين في الحكم والملاك ظاهر كما إذا كانت النسبة بين متعلّقي الأمر والنهي العموم من وجه وكانت النسبة بينهما كذلك ناشئة عن الموضوع للوجوب والحرمة، كما في قوله: أكرم العلماء، وقوله: لا تكرم الفساق، أو قوله: أكرم عالماً، وقوله: لا تكرم الفاسق[1]، فالاطلاق في ناحية كل من الخطابين ينفي عن مورد اجتماعهما الحكم الوارد في الخطاب الآخر وملاكه، فكيف يلتزم فيهما بثبوت الحكمين والملاكين في المجمع.

---

(١) لا يخفى أن المثال الأول هو المثال المذكور في الكفاية: ١٨٠، لكن اريد التمثيل للأمر بالاطلاق البدلي حتى يكون مثالاً للترخيص في التطبيق فالأولى التمثيل له بما مثل به شيخنا الأستاذ (دام ظله) وهو «اكرم عالماً».

. . . .

وما عن المصنّف ﷺ من أنّ معاملة المتعارضين معهما مبني على الامتناع أو إحراز الملاك لأحد الحكمين لا يخفى ما فيه.

نعم، لا يبعد تقديم خطاب لا تكرم الفاسق على إطلاق خطاب أكرم عالماً بالوجه المتقدّم بين الحكم الترخيصي[١] والإلزامي.

وقد فرغنا عن بحث الاجتماع في الدورة السابقة في شهر شعبان المعظم سنة ١٤٠٦ هـ.ق وفي هذه الدورة سنة ذى الحجّة الحرام ١٤١٤ هـ.ق والحمد لله ربّ العالمين.

(١) إنّ المقصود من الحكم الترخيصي هو الترخيص في التطبيق لا الاستحبابي.

فصل

في أن النهي عن الشيء، هل يقتضي فساده أم لا؟

وليقدم أمور:

الأول: إنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة[١]، وإنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداهما، بما هو جهة البحث في الأخرى، وإن البحث في هذه المسألة في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة، فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الإجتماع أم لا؟

اقتضاء النهي للفساد

الفرق بين مسألة الاقتضاء ومسألة الاجتماع

[١] يذكر في المقام أُمور:

الأول: الفرق بين هذه المسألة ومسألة جواز اجتماع الأمر والنهي ودخول البحث عن هذه المسألة في المسائل الأصولية، وقد تقدّم أنّ الكلام في المسألة السابقة في مبحثين:

أحدهما: أنّ تعدّد العنوان مع التركيب الاتحادي بين العنوانين يصحّح ثبوت حكمين بالإضافة إلى المجمع بأن لا يلزم من ثبوت الحكمين فيه محذور التكليف بالمحال، أو أنّ وحدة العنوانين واتحادهما خارجاً يوجب لزوم المحذور من ثبوت الحكمين في المجمع فلابدّ فيه من رفع اليد عن إطلاق أحد الخطابين.

وثانيهما: فيما كان التركيب بين العنوانين انضمامياً بحيث ينطبق أحد العنوانين

. . . .

على شيء خارجاً والعنوان الآخر على غيره فكان الكلام في إمكان الأخذ بكل من الإطلاقين في مجمعهما المفروض كون تركيبهما فيه انضمامياً أو أنّ الأخذ بالإطلاقين فيه أيضاً كموارد التركيب الاتحادي غير ممكن للزوم المحذور الذي تقدّم ذكره في المسألة السابقة، فلابدّ من رفع اليد في المجمع من أحد الاطلاقين.

وقد تقدّم أنّ الالتزام بالامتناع في المورد الأوّل لا يستلزم الالتزام به في المورد الثاني، وأنّه على تقدير الالتزام بالامتناع في المورد الأول أو حتى في المورد الثاني وتقديم جانب النهي في المجمع يكون النهي عنه من صغريات هذه المسألة التي يتكلّم في منافاة حرمة العبادة لصحّتها وعدم إمكان اجتماعهما أو عدم منافاتها لها، وكذلك البحث في النهي عن المعاملة وصحّتها سواء أُريد بالمعاملة معناها الخاص ـ يعني العقود والإيقاعات ـ أو معناها العام ـ يعني ما يكون مقابل العبادة ـ وبما أنّ نتيجة هذه المسألة تقع في قياس استنباط الحكم الكلّي الفرعي فيحكم بها، على المعاملة المنهي عنها، بصحّتها وعلى العبادة المنهي عنها بفسادها، فيدخل البحث عنها في المسائل الأُصولية.

وقد ذكر المحقق العراقي ﵀ على ما في نهاية الأفكار عدم ارتباط هذه المسألة بالمسألة السابقة حتّى بناءاً على امتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب النهي على جانب الأمر، وبيان ذلك أنّ المبحوث عنه في هذه المسألة اقتضاء النهي بوجوده الواقعي فساد متعلّقه بملاحظة كشفه ولو بالملازمة العرفية عن عدم الملاك والمصلحة في متعلّقه ولذا يدور الفساد مدار الوجود الواقعي للنهي، سواء كان المكلّف عالماً به أو جاهلاً أو غافلاً. وهذا بخلاف المسألة السابقة بناءاً على الامتناع وتقديم جانب النهي فإنّه يدور الفساد مدار العلم وتنجّز النهي لا مدار الوجود

. . . .

الواقعي للنهي، ولذا بنوا على صحّة العبادة كالصلاة في الدار المغصوبة من الجاهل القاصر أو الناسي، فلا يكون لإحدى المسألتين مساس بالأخرى، ولا يبقى مجال لما ذكر في الكفاية من أنّه بناءاً على امتناع الاجتماع وتقديم جانب النهي يكون مورد اجتماع العنوانين من صغريات مسألة اقتضاء النهي عن عبادة فسادها.

وبالجملة فالمبحوث عنه في مسألة اقتضاء النهي فساد متعلّقه هو اقتضائه بوجوده الواقعي وكشفه عن خلوّ العبادة عن الصلاح.

وبتعبير آخر: تقديم جانب النهي على جانب الأمر في باب اجتماع الأمر والنهي ليس لكشف خطاب النهي عن عدم الصلاح في متعلّقه بل لاشتمال متعلّقه على المفسدة الغالبة في مورد الاجتماع، ومع تنجّز خطاب النهي يكون النهي مانعاً عن التقرّب بالمجمع فيفسد العبادة، بخلاف مورد عدم تنجّزه وكون المكلف معذوراً في مخالفته حيث يمكن التقرّب بالإتيان بالمجمع لعدم صدوره مبغوضاً مع صلاحه بخلاف موارد النهي عن العبادة، فإنّ بطلان متعلّقه لعدم الصلاح فيه ولذا لو لم يكن النهي منجزاً وكان المكلف غير مأخوذاً بالنهي المزبور لما صحّ الإتيان بمتعلّقه عبادةً لخلوّه عن الصلاح[1].

أقول: ذكرنا في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي أنّ الكاشف عن الملاك والمصلحة في الفعل إمّا الأمر به أو الترخيص في تطبيق متعلّق الأمر عليه المستفاد من إطلاق متعلّق الأمر، ومع تقديم خطاب النهي على خطاب الأمر كما بنينا على ذلك في موارد التركيب الاتحادي لا سبيل لنا إلى الكشف عن ملاك متعلّق الأمر في المجمع، ولذا التزمنا ببطلان

---

(١) نهاية الأفكار ١ / ٤٥٠.

الثاني: إنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ، إنما هو لأجل أنه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات[١]، مع إنكار الملازمة بينه وبين

المجمع في موارد الجهل أي الشكّ والتردّد، وإن كان الجهل قصورياً.

نعم، في موارد النسيان والغفلة سقوط النهي عن المجمع واقعي، ومعه لا مانع من الأخذ بإطلاق المتعلّق بعد سقوطه، وأمّا الموارد التي أُشير إليها كالنهي عن صوم يوم العيدين ونهي المريض عن الصوم ونهي الحائض عن الصلاة والصوم من قبيل النهي الإرشادي إلى عدم مشروعية متعلّقه بالأمر به وجوباً أو استحباباً، سواء كان المكلّف على علمٍ من مرضه أو محرزاً يوم العيد ونحوهما أم لا، فعدم الصحّة فيها للاطلاق في النهي الإرشادي وعدم خطاب دالّ على مشروعيتها مع الإطلاق المفروض.

وبالجملة بما أنّ الأمر بالطبيعي الصادق على المجمع في موارد الاجتماع موجود فيكون تقديم خطاب النهي التكليفي موجباً للتقييد في ذلك الطبيعي ما دام النهي، وإذا سقط للنسيان أو الغفلة أو الاضطرار أو الإكراه لا بسوء الاختيار فلا مانع من الأخذ بإطلاق المتعلّق عند سقوط النهي، ومعه يؤخذ بمقتضى الاطلاق والترخيص في التطبيق من الحكم بصحّة المجمع عبادة.

وجه جعل مسألة الاقتضاء في مباحث الألفاظ

[١] ذكر ﷺ أنّ الوجه في عنوان هذه المسألة وجعلها من مباحث الألفاظ هو أنّ في الأقوال قول بدلالة النهي عن معاملة فسادها بالدلالة الالتزامية اللفظية مع الالتزام بعدم الملازمة بين حرمة معاملة وفسادها لإمكان إمضائها على تقدير إنشائها، وهذا في المعاملة عقداً وإيقاعاً أو حتى في المعاملة بالمعنى الأعم فقط. وأمّا في العبادة فليس للنهي عنها دلالة لفظية على فسادها بل الثابت على تقديره الملازمة بين حرمة

الحرمة التي هي مفاده فيها، ولا ينافي ذلك أن الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما، لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة، بما تعم دلالتها بالإلتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمل جيداً.

عبادة وفسادها بلا فرق بين استفادة حرمتها من دالّ لفظي كصيغة النهي أو من غيره كالإجماع، وعلى تقدير عدم الملازمة لا فرق بين الدال اللفظي على حرمتها وبين غيره، فاللازم عنوان المسألة بحيث يعمّ كلّاً من الملازمة بين الحرمة والفساد والدلالة الالتزامية اللفظية المشار إليها بأن يكون المراد من الاقتضاء الكشف فيقال النهي عن فعل عبادة أو معاملة كاشف عن فساده، سواء كان كشفه عن الفساد بنفسه أو بالملازمة بين ثبوت مدلوله ثبوت الفساد، والبحث في الكشف بالنحو الأول من البحث في دلالة النهي وبالنحو الثاني بحث في الملازمة.

أقول: ظاهر لفظ النهي في عنوان النزاع هو قول المولى (لا تفعلوا كذا) أو (نهيتكم عن كذا) أو أشباه ذلك، فالمذكور في عنوان النزاع اقتضاء القول المزبور مع كون المنهي عنه عبادة أو معاملة وعدم اقتضائه.

ولو كان حرمة عبادة ثبوتاً ملازماً لفسادها بحيث يمتنع انفكاك حرمتها عن فسادها فالكاشف عن فسادها حرمتها؛ لأنّ إحراز أحد المتلازمين ثبوتاً إحرازٌ للآخر منهما، فالقول المفروض ليس مقتضياً لفساد العبادة ولا حرمتها بل المقتضي لفسادها ـ أي الكاشف عنه ـ نفس حرمة العبادة.

وقد تقدّم في بحث مقدّمة الواجب كلام الماتن ﷺ من أنّه لو كان مقام الثبوت محلّ الكلام فلا معنى للكلام في مقام الإثبات. نعم جعل البحث في اقتضاء النهي

. . . .

أي دلالته على الفساد صحيح في المعاملات، حيث كان القائل باقتضاء النهي عن معاملة فسادها ملتزماً بعدم الملازمة ثبوتاً بين حرمة معاملة وفسادها ومدّعياً دلالة النهي عنها على فسادها بالدلالة الالتزامية اللفظية.

وبالجملة إن أُريد بالنهي عن شيء ظاهره وهو القول المشار إليه فلا يدخل في مورد الخلاف في حرمة العبادة ولو كانت بغير القول، وإن أُريد حرمة الشيء ثبوتاً فلا يدخل في مورد الخلاف النهي عن المعاملة.

ذكر المحقّق الاصفهاني ﷺ في المقام أنّه لو قيل بأنّ عدم الموجب لوهم الملازمة بين حرمة معاملة وفسادها اقتضى أن لا يجعل البحث في ناحية الملازمة الواقعية بين حرمة معاملة وفسادها، فعدم الموجب لوهم عدم الملازمة بين حرمة عبادة وفسادها يقتضي أيضاً أن لا يجعل البحث في النهي عن عبادة في ناحية الملازمة بين حرمتها وفسادها، قلنا بالفرق وانّ الموهم لصحة العبادة مع حرمتها موجود ـ وهو تعدّد مورد الأمر والنهي ـ وذلك لإمكان أن يقال بأنّه إذا تعلّق التحريم بالطبيعة المقيّدة مع طلب نفس الطبيعة فتعدّد مورد الأمر والنهي ولو بالإطلاق والتقييد يوهم عدم التنافي بين حرمة الطبيعة المقيّدة والتقرّب بذات الطبيعة المطلقة.

ثمّ قال: ويمكن القول بناءاً على تضادّ الأحكام بأنّ ذات المطلق محفوظ في الطبيعة المقيّدة، فلا تعدّد في مورد الأمر والنهي حتّى ذهناً.

نعم، إذا قيل بعدم التضاد بين الأحكام كلية فيصحّ اجتماع الحرمة مع الصحة لو لم يكن محذور آخر، فإنّه يمكن التقرّب بذات المطلق مع كون المقيّد هو المقيّد بما

. . . .

هو مقيّد كما يمكن اجتماع صلاح المطلق مع فساد المقيّد لأنّ الصلاح والفساد لا يكونان من المتضادّين دائماً كما أنّ صلاح السكنجبين دفع الصفراء وبتقيّده بزمان أو مكان مورثاً للحمى، فالأوّل مصلح للمزاج والثاني فساد له، فلا تنافي بين المحبوبية من الجهة الأولى والمبغوضية من الجهة الثانية(١).

أقول: ظاهر كلامه ﷺ أنّ مورد الخلاف في النهي عن المعاملة ينحصر في دلالته على فسادها بعد الفراغ عند الكلّ عن عدم المنافاة بين حرمة المعاملة ثبوتاً مع صحّتها، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل ليس هذا أيضاً مراد الماتن ﷺ لما يأتي من أنّ حرمة المعاملة بالمعنى السببي ـ ولو بعنوان ينطبق عليها ـ وإن كان لا ينافي صحتها إلّا أنّه إذا كان التحريم عنها بالمعنى المسببي أو بعنوان ينطبق على الوفاء بها فهو أيضاً مورد الخلاف في المنافاة وعدمها كما سيأتي، ولا يعتبر في المسألة الأصولية أن يكون أصل ثبوت المحمول للموضوع رأساً محلّ الخلاف، بل يكفي كون الخلاف في بعض فروض الموضوع كما هو الحال في مبحث الملازمة بين حرمة عبادة وفسادها، فإنّ الملازمة فيما كان تحريمها غيرياً أو تنزيهيّاً وفي بعض صور تزاحم الملاكين محلّ الكلام.

وأمّا ما ذكره ﷺ من كفاية تعدّد مورد النهي والأمر ذهناً أو إمكان كون الطبيعي المطلق مقرّباً والمقيّد مبعّداً فقد تقدّم الكلام فيه في بحث اجتماع الأمر والنهي، فلا نعيد.

وذكر المحقق النائيني ﷺ أنّ المسألة عقليّة ولا تكون من مباحث الألفاظ، وذلك فإنّ غاية ما يدلّ عليه النهي عدم الأمر بمتعلّقه، وأمّا عدم الملاك في الفعل

(١) نهاية الدراية ٢ / ٣٨١.

الثالث: ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي، إلّا أن ملاك البحث يعم التنزيهي[١]، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان، واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى. كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي، فيعم

المنهي عنه ليحكم بفساده فليس للنهي دلالة عليه، والسرّ في ذكرهم مسألة اقتضاء حرمة العبادة فسادها في مباحث الألفاظ هو أنّ الأصوليين لم يعنونوا للأحكام العقلية غير المستقلة من مباحث الاستلزامات باباً، ولذا ذكروها في مباحث الألفاظ بمناسبة ما، هذا إذا قيل بصحّة العمل مع الملاك، وأمّا بناءاً على عدم كفايته واشتراط الأمر بالفعل في الحكم بصحته فلذكرها في مباحث الألفاظ وجه لدلالة النهي عن عبادة على عدم الأمر بها(١).

أقول: ما ذكره في وجه جعل الاستلزامات في ضمن مباحث الألفاظ صحيح إلّا أنّ دلالة النهي على عدم الأمر بالمنهي عنه وكذا عكسه لا تدخل في الدلالة اللفظية على ما هو المصطلح عندهم وإلا يكون النهي عن العبادة كاشفاً عن عدم الملاك كما يأتي بيانه.

جريان النزاع في النهي التنزيهي والغيري أيضاً

[١] تعرض ﷺ في هذا الأمر للمراد من النهي في عنوان النزاع، حيث يكون النهي تحريمياً وتنزيهياً ونفسياً وغيرياً، وبنى على ظاهر النهي وإن كان هو التحريمي ولكنّ المراد هو الأعمّ فيعمّ التنزيهي بأن يراد من النهي الوارد في عنوان النزاع طلب ترك عبادة أو معاملة والقرينة على التعميم عموم ملاك الاقتضاء فإنّ الموجب لبطلان العبادة لا يختصّ بما إذا كان النهي عنها تحريمياً بل يعمّ النهي التنزيهي أيضاً.

نعم، هذا التعميم يختصّ بالنهي عن العبادة حيث لا موجب لتوهّم اقتضاء

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٣٨٥.

الغيري إذا كان أصلياً، وأما إذا كان تبعياً، فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث، لما عرفت أنه في دلالة النهي والتبعي منه من مقولة المعنى، إلّا أنه داخل فيما هو ملاكه، فإن دلالته على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه، إنما يكون لدلالته على الحرمة، من غير دخل لإستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك، كما توهمه القمي ﷺ ويؤيد ذلك أنه جعل ثمرة النزاع في أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فساده إذا كان عبادة، فتدبر جيداً.

النهي التنزيهي عن معاملة فسادها حتّى بناءاً على اقتضاء النهي التحريمي عن معاملة فسادها، ولكن اختصاص ملاك عموم النهي بالعبادة لا يوجب أن يراد بالنهي في عنوان النزاع النهي التحريمي. غاية الأمر يمنع في المعاملات اقتضاء مطلق النهي عنها فسادها ويلتزم بما إذا كان تحريمياً أو يمنع اقتضاء النهي عنها فسادها حتّى إذا كان النهي تحريمياً.

وأمّا النهي الغيري فيعمّه النهي في عنوان الخلاف إذا كان أصليّاً بأن كان له خطاب مستقل ولو كان الخطاب بالأمر بتركه، حيث لا موجب لتخصيص النهي في عنوان الخلاف بما إذا كان النهي نفسياً فإنّ استحقاق العقاب على المخالفة والارتكاب لا دخل له في اقتضاء النهي عن عبادة فسادها كما زعمه المحقّق القمي ﷺ[1]. كيف؟ وقد جعلوا ثمرة الخلاف في بحث اقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضدّه الخاص، بطلان الضدّ الذي من قبيل العبادة مع أنّ النهي عنه بناءاً على الاقتضاء غيري.

نعم، إذا كان النهي الغيري تبعيّاً فلا يدخل في عنوان الخلاف حيث إنّ النهي

---

(١) قوانين الأصول ١ / ١٠٢ في المقدّمة السادسة.

. . . .

الوارد في عنوان الخلاف كما تقدّم ظاهر فيماكان من قبيل القول واللفظ، وأمّا النهي التبعي فهو من قبيل المعنى المستفاد من ثبوت الواجب النفسي بملاحظة الملازمة بين إيجابه وإيجاب ترك ضدّه الخاص إلّا أنّ ملاك اقتضاء النهي الفساد موجود في النهي التبعي أيضاً، حيث إنّ الموجب لبطلان عمل عبادة، حرمته، سواء كان للحرمة خطاب لفظي أم ثبتت من غير الخطاب اللفظي.

أقول: مخالفة الأمر الغيري أو النهي الغيري لا يكون مبعّداً ولا يكون في ارتكاب المنهي عنه بالنهي الغيري أيّة مبغوضية على ما تقدّم في بحث الواجب النفسي والغيري، وإذا أمكن إحراز الملاك في المحرّم الغيري فيمكن الإتيان به عبادة ووقوعه مقرّباً فلا اقتضاء في النهي الغيري للفساد.

نعم ذكرنا أنّه مع النهي الغيري عن العبادة لا يمكن إحراز الملاك فيه حيث إنّ الكاشف عن الملاك إمّا الأمر أو الترخيص في التطبيق، ولا يمكن اجتماع أيّ واحدٍ منهما مع النهي الغيري عن العبادة، فإنّ الأمر طلب الارتكاب والترخيص في التطبيق إذن في الارتكاب والمفروض أنّه منهي عنه.

وبالجملة مع النهي الغيري عن عبادة لا يمكن الأمر بها ولا الترخيص فيها؛ لأنّ النهي ولو كان غيرياً مع الأمر أو الترخيص في التطبيق متنافيان في المقتضى (بالفتح)، نعم إذا أحرز وجود ملاك المحبوبية في المنهي عنه غيرياً وأُتي به للتقرّب بالملاك أمكن الحكم بصحّته، ولكن هذا مجرّد فرض في العبادات.

ومما ذكر يظهر أنّ اقتضاء الحرمة النفسية الذاتية عن عبادة فسادها لتنافي الحرمة النفسية مع صحة العمل عبادة في الملاك، بخلاف اقتضاء الحرمة الغيرية فإنّ

. . . .

اقتضائها بطلان العمل عبادة لعدم إمكان كشف الملاك للصحة مع تلك الحرمة، هذا كلّه في النهي الغيري.

وأمّا النهي التنزيهي، فقد ذكر المحقّق النائيني ﵀ أنّ الكلام في اقتضاء النهي عن عبادة فسادها يختصّ بالنهي التحريمي، وأمّا إذا كان النهي تنزيهياً وبمعنى الكراهة فلا اقتضاء فيه للفساد والوجه في ذلك أنّ النهي التحريمي يقتضي الفساد لعدم إمكان ترخيص الشارع في تطبيق الطبيعي المأمور به على المنهي عنه للمضادّة بين الترخيص في الفعل مع الإلزام بالترك حتى بنحو الترتّب ولكن النهي الكراهتي يتضمّن الترخيص فالترخيص في التطبيق كاشف عن ثبوت الملاك بل إطلاق متعلّق الأمر وانطباقه على متعلّق النهي الكراهتي، هذا فيما إذا كان الأمر بالطبيعي بمعنى طلب صرف وجوده.

وأمّا إذا كان مفاده شمول الطلب لكلّ فردٍ من أفراد الطبيعة ولو على نحو البدل يكون النهي التنزيهي عن فردٍ منافياً للأمر بذلك الفرد للمضادة بين طلب ذلك الفرد كما هو مقتضى الأمر به وطلب تركه، والمصحّح لوقوع العمل عبادة إمّا الأمر به فعلاً أو وجود الملاك فيه، والأول لا يمكن مع تعلّق النهي الكراهتي عنه، والثاني غير محرز لعدم الكاشف عنه حيث إنّ الكاشف عن الملاك إمّا الأمر أو الترخيص في التطبيق وكلاهما مفقودان على الفرض، ولكنّ الكلام في النهي عن العبادة ليس فيما كان الأمر بالعبادة بنحو العموم الاستغراقي فيصحّ القول بأنّ النهي الكراهتي عن عبادة لا يقتضي فسادها[1].

(١) أجود التقريرات ١ / ٣٨٦.

. . . .

أقول: متعلّق النهي إمّا العبادة الفعلية أي الإتيان بالفعل بداعي الأمر به أو لمحبوبيته بنفسه عند الشارع أو بالطبيعي المنطبق عليه، فإن كان النهي عن العمل كذلك من غير ترخيص فيه يكون النهي المزبور إرشاداً إلى عدم الأمر بالفعل وعدم محبوبيته عند الشارع كي يؤتى به عبادة فتكون حرمته تشريعية لا محالة، ومع ثبوت الترخيص في الإتيان به عبادة يكون النهي إرشاداً إلى قلّة ثوابها بالإضافة إلى سائر الأفراد والمصاديق كالنهي عن الصلاة في بيوت النار والنهي عن صوم يوم عاشوراء كما تعرّضنا لذلك في جواب شبهة اجتماع الأمر والكراهة في العبادات.

وقد ذكرنا مراراً أنّ ظاهر النهي عن عبادة مع عدم ثبوت الترخيص في الإتيان به بنحو العبادة هو الإرشاد إلى عدم تشريعها وفسادها ومع ثبوت الترخيص في الإتيان به عبادة يكون النهي إرشاداً إلى قلّة ثوابها بالإضافة إلى سائر الأفراد والأمثال، وأمّا إذا فرض تعلّق النهي التحريمي بذات العمل حتّى ولو أتى به بغير الوجه القربي بحيث تكون حرمته ذاتية كما ينسب ذلك إلى بعض في النهي عن صوم يوم العيدين فهذا النهي لا يكون إرشاداً إلى فساده عبادة بل الحرمة تلازم الفساد بمبدئها حيث إنّها تكشف عن الفساد في نفس الفعل فلا يصلح للتقرّب به لا محالة.

وإذا فرض تعلّق النهي الكراهتي بذات العمل كذلك فهذا النهي كاشف عن الحضاضة في الفعل بحيث يكون تركه اجتناباً عن تلك الحضاضة ولا يمكن معها التقرّب بذلك الفعل بل يكون الإتيان به لكونه محبوباً للمولى افتراءاً على الله ومشمولاً لقوله تعالى: **﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾**[1]. **فالنهي الكراهتي عن**

---

(١) سورة يونس: الآية ٥٩.

الرابع: ما يتعلق به النهي، إما أن يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة ـ هاهنا[١] ـ ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى، موجباً بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمته، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً، لا يكاد يسقط إلّا إذا أتى به بنحو قربى، كسائر

ذات العمل يكون منافياً لوقوع شيء عبادة بمبدئها، ولذا ذكرنا أنّه لا معنى لأن تكون العبادة الفعليه مكروهة وإنّما يتعلق النهي بها ارشاداً إلى قلّة الثواب بالإضافة إلى سائر الأفراد الناشئة من الحضاضة في شيء من جوانبه لا في نفس الفعل أو من استحباب عنوان آخر ينطبق ذلك العنوان على تركه عبادة كما ذكر ذلك الماتن ﷺ وغيره في النهي عن صوم يوم عاشواء.

والمتحصّل إذا كان النهي التنزيهي متضمّناً للترخيص في نفس الفعل لا في الإتيان به بنحو العبادة يحكم ببطلانه عبادة وبوقوعه بنحو التشريع المحرم كما قيل بذلك في قراءة الجنب والحائض بأكثر من سبع آيات.

المراد من العبادة في البحث

[١] ذكر ﷺ أنّ المراد بالعبادة في عنوان الخلاف أحد أمرين:

الأول: ما يكون بنفسه وعنوانه موجباً للتقرّب به إلى الله ﷻ لولا حرمته فإنّ الفعل إذاكان في نفسه ومع قطع النظر عن الأمر به كذلك فيطلق عليه العبادة ويدخل في عنوان الخلاف، كما في السجود لله وتسبيحه وذكره وتقديسه ﷻ.

والثاني: أن يكون الفعل بحيث لو أمر به لما كان يسقط أمره إلّا إذا أتى بقصد الامتثال والتقرب إلى الله كسائر أمثاله من العبادات كصوم يوم العيدين والصلاة في أيام الحيض والصوم في السفر.

أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة، لا ما أمر به لأجل التعبد به، ولا ما يتوقف صحته على النية، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء، كما عرّف بكل منها العبادة، ضرورة أنها بواحد منها، لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهي، مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً، أو بغيره، كما يظهر من مراجعة المطولات، وإن كان الإشكال بذلك فيها في غير محله، لأجل كون مثلها من التعريفات، ليس بحد ولا برسم، بل من قبيل شرح الإسم كما نبهنا عليه غير مرة، فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العبادة، ولا في تعريف غيرها كما هو العادة.

أقول: في تمثيل ذلك بالصلاة ما لا يخفى، فإنّها ذكر وقراءة ودعاء وركوع وسجود لله وكلّها بأنفسها عبادة. ثمّ تعرّض ﷺ لتعاريف العبادة.

فنقل عن بعضهم أنّ العبادة ما أمر به لأجل التعبّد به(١).

وعن بعض آخر العبادة ما يتوقّف صحته على النيّة(٢).

وعن ثالثٍ العبادة ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء(٣).

إلّا أنّ العبادة بواحد من المعاني الثلاثة غير قابل لفرض تعلّق النهي بها، فإنّ الأمر لا يتعلّق بما هو متعلّق النهي وما هو متعلّق الأمر فعلاً لا يتعلّق به النهي، ومقتضى التعريف الأول أن يكون الفعل المتعلّق به الأمر متعلّقاً للنهي ولا يمكن فرض الصحّة فيما تعلّق به النهي حيث لا يتعلّق النهي بما فيه صلاح يوجب صحته مع قصد التقرّب به سواء علم انحصار صلاحه أو لم يعلم انحصار صلاحه في شيء، مع أنّه يرد على التعاريف المذكورة الانتقاض طرداً وعكساً فإنّ ربّ واجب توصلي

---

(١) مطارح الأنظار: ١٥٨.

(٢) قوانين الأُصول: ١ / ١٥٤.

(٣) قوانين الأُصول: ١ / ١٥٤.

. . . .

لا يعلم انحصار ملاكه في شيء كالأمر بدفن الموتى بنحو المواراة مستقبلاً إلى القبلة، وقد يعلم بالمصلحة بل وانحصارها في الواجب التعبدي كما في الأمر بإعطاء الزكاة وأنّ الواجب التوصلي إذا كان من العناوين القصدية يتوقّف صحته على النيّة، كما يرد على التعريف الأول بأنّه دوري حيث أخذ التعبّد به في تعريفها فيكون من تعريف الشيء بنفسه، نعم يصحّ الاعتذار عن عدم تمامية التعريفات بأنّها من قبيل شرح الاسم والمقصود الإشارة بها إلى العبادة بوجهٍ فلا بأس بعدم اطرادها وانعكاسها.

أقول: تعرّضه ﷺ للمراد من العبادة في هذا الأمر ينبأ عن تخصيص العبادة ـ في نزاع اقتضاء النهي عن عبادة فسادها ـ بأحد أمرين مما يدخلان في العبادة بمعناها الأخص، كما أنّ تعرضه للمراد من المعاملة في الأمر الخامس ينبأ عن عمومها لمطلق ما يكون قابلاً للاتصاف بالصحة بمعنى ترتّب الأثر المترقّب منها، وبالفساد بمعنى عدم ترتّب ذلك الأثر وينبأ عن عمومها للعقد والإيقاع وغيرهما مما يقبل الصحة والفساد، ويخرج عنها ما لا أثر له شرعاً أو لا يتخلّف عنه أثره كبعض أسباب الضمان كالاتلاف على الغير فإنّه موجب للضمان سواء كان منهياً عنه أم لا؟

ولكنّ المحقّق النائيني ﷺ عكس الأمر وذكر أنّ المراد من العبادة معناها الأعمّ فيشمل كلّ فعل يصلح للتقرّب به لولا النهي، كغسل الثوب من الخبث، فإنّه يمكن التقرّب بغسله كما إذا كان لأجل الإتيان بالصلاة حيث إنّها مشروطة بطهارته وطهارة البدن، فيقع الكلام في أنّه مع النهي عنه ـ كما إذا كان غسله في مكان مغصوب أو بماءٍ مغصوب ـ هل يمكن التقرّب به أم لا؟ ولا ينافي ذلك ترتّب طهارته على غسله كذلك حيث إنّ ترتّب الأثر على ذات الفعل وعدم الفساد من هذه الجهة لا ينافي الفساد من جهة أُخرى، وهي عدم وقوعه عبادة مع النهي عنه وأنّ المراد بالمعاملة

. . . .

كلّ أمر إنشائي يتسبّب به إلى أمر اعتباري شرعي ولو امضاءاً فينحصر المراد بالعقد والإيقاع، حيث إنّ المعاملة بالمعنى الآخر الأعم الشامل للتحجير والحيازة وأمثالهما غير داخلة في مورد الخلاف، ولم يتوهم أحد دلالة النهي التكليفي فيها على الفساد كما أنّ المعاملة بالمعنى الأخص أي خصوص العقد المتوقّف على الإيجاب والقبول غير مراد في المقام بل المراد ما يعمّ الإيقاع أيضاً كما مرّ(١).

أقول: المراد بالفساد في العبادة ـكما يأتي بيانه في الأمر السادس ـ عدم تماميتها الموقوفة على صلاح المأتي به ملاكاً وعدم وقوعه مبغوضاً على المكلّف، وعليه فيعمّ المراد من العبادة في عنوان الخلاف المعنيين اللذين ذكرهما الماتن ﷺ، وما كان النهي عن الجزء من مصداق العبادة المأمور بها فعلاً أو القيد من مصداقها فالأول كالصلاة في الدار المغصوبة مع المندوحة حيث إنّ السجود من الصلاة المأتي بها منهي عنه على ما تقدّم في مبحث اجتماع الأمر والنهي، والثاني كالصلاة في الساتر المغصوب مع تمكّنه على الساتر المباح فلا وجه لتخصيص العبادة في عنوان الخلاف بأحد المعنيين حيث إنّ الفرد الطبيعي لا يؤمر به بل الثابت فيه لولا النهي الترخيص في التطبيق هذا مع المندوحة كما ذكرنا.

وأمّا مع عدمها فإمّا يسقط أصل التكليف بالطبيعي المزبور أو يؤمر بالطبيعي الذي خلا عن ذلك الجزء أو الشرط كما في الأمر بالصلاة إيماءً للركوع والسجود والأمر بها عرياناً.

ومما ذكرنا يظهر وجه المناقشة فيما ذكره المحقّق النائيني ﷺ من بيان المراد

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٣٨٧.

. . . .

من العبادة في المقام.

ووجه الظهور أنّ الأمر بغسل الثوب من نجاسته للصلاة على تقدير الوجوب الغيري في المقدّمة ليس من الأمر بالعبادة لأنّ تمامية غسل الثوب للصلاة حصول طهارته، والنهي عن الغسل بالماء المغصوب بعنوان التصرّف في ملك الغير بلا رضاه ليس من النهي في العبادة ولا من قيدها لعدم كون غسل الثوب المتنجس قيداً للصلاة بل المأخوذ في الصلاة طهارة الثوب والمفروض حصولها بعد الغسل المنهي عنه ولا يقاس بما إذا كان الفعل بنفسه قيداً للصلاة كما في الستر فإنّ المنهي عنه فيما إذا كان الساتر مغصوباً بنفسه مصداق للقيد المعتبر في الصلاة المأمور بها، فيدخل في عنوان الخلاف في أنّ النهي عنه يقتضي فساد الصلاة فيه أم لا، لما ذكرنا من أنّ الترخيص في تطبيق الطبيعي المأمور به على المأتي به غير ممكن حتى بنحو الترتب ومع عدم إمكانه لا يحرز الصلاح والملاك في المأتي به بل يقع مبغوضاً بإيجاد قيده على النحو المحرّم.

وإحراز طهارة الثوب بغسله بالماء المغصوب بإحراز تذكية الحيوان وخروجه عن الميتة بذبحه بالسكّين المغصوب أو حتى مع غصب نفس الحيوان مستفاد من الأمر بغسل الثياب في الخطابات الشرعية من النجاسات المختلفة ومن الأمر بقطع أوداج الحيوان مستقبلاً إلى القبلة مع ذكر اسم الله عليه فإنّ مثل هذه الأوامر إرشاد إلى أنّ تطهير الثوب غسله وإخراج الحيوان عن كونه ميتة ذبحه بهذا النحو، ومقتضى إطلاق الأمر الإرشادي عدم الفرق بين وقوع الغسل أو قطع الأوداج بنحو الغصب والعدوان أو بنحو التصرّف الحلال، والنهي عن الغصب لا يقيّد هذا الإطلاق لأنّ النهي التكليفي عن الغصب وإن كان ينطبق على الغسل والذبح المزبورين إلّا أنّه

الخامس: إنه لا يدخل في عنوان النزاع إلّا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد[١]، بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر، وأخرى لا كذلك، لإختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، أما ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان، فلا يدخل في عنوان النزاع لعدم طروء الفساد عليه كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أو لا، فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدم، والمعاملة بالمعنى الأعم، مما يتصف بالصحة والفساد، عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما، فافهم.

لا ينافي ترتّب الأثر فإنّ النهي عن الإيجاد وترتّب الأثر بعد الوجود لا يتنافيان، وهذا بخلاف الأمر بالستر في الصلاة أو النهي عن الطواف عرياناً فإنّ الأمر والنهي فيهما إرشاد إلى أخذ الستر في الصلاة والطواف قيداً، ومع القيد المنهي عنه لا يبقى إطلاق في ناحية الطبيعي المأمور به ولا يمكن الترخيص في التطبيق كما أوضحنا ذلك في مبحث جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه.

المراد من المعاملة في البحث

[١] هذا الأمر لبيان أنّ المراد بالشيء في عنوان النزاع، العبادة بالمعنى المتقدّم، والمعاملة بالمعنى الأعم وهو كلّ ما يقع تارةً بنحو يترتّب عليه الأثر المترقّب منه وأخرى يقع بنحو لا يترتّب عليه ذلك الأثر فيوصف الأوّل بالصحّة والثاني بالفساد سواء كان ذلك الشيء من المعاملة بمعنى العقد والإيقاع أو من غيرهما كذبح الحيوان، حيث يترتّب عليه تذكيته تارةً ولا يترتّب عليه أخرى، وكغسل الثوب من الخبث حيث يترتب على غسله طهارته تارةً ولا يترتب عليه طهارته أخرى.

نعم، ما لا ينفك ترتّب الأثر عنه كبعض أسباب الضمان مثل إتلاف مال الغير

. . . .

فلا يدخل في عنوان الخلاف لعدم طروّ الفساد عليه ليقع الخلاف في أنّ النهي عنه يقتضي فساده أم لا.

وذكر المحقّق الاصفهاني ﷺ في المقام أنّه يمكن القول بأنّ ملاك اقتضاء النهي عن معاملة فسادها لا يجري في غير العقد والإيقاع فلا وجه لكون المراد من المعاملة معناها الأعم ليشمل الغسل بالإضافة إلى الطهارة من الخبث المترتبة عليه، وذلك فإنّ مبغوضية التسبّب إلى المسبّب يمكن أن تكون مستلزمة لمبغوضية المسبّب وعدم حصولها، وهذا الاستدعاء بنحو الملازمة العقلية أو العرفية بخلاف الغسل فإنّ مبغوضيته لا تستدعي عدم حصول الطهارة بوجه.

ثمّ ذكر الإيراد على ذلك بأنّه كيف يفرق بين الملكية المترتبة على المعاملة والطهارة المترتبة على غسل الثوب، فإنّه إن كان كلّ من الملكية والطهارة أمراً واقعياً كشف عنه الشارع وعن ترتبهما على أسبابهما فلا تلازم بين المنع عن أسبابهما وترتّب مسبباتهما على تقدير أسبابهما، وإن كان كلّ منهما من الاعتبارات الشرعية فالأمر كذلك برهاناً، وإن فرضت الملازمة بين حرمة السبب وبين عدم حصول مسبّبه في الملكية لتمّت الملازمة بين حرمة السبب وعدم حصول المسبّب في الطهارة فلا يمكن الفرق بينهما.

وأجاب ﷺ عن الإيراد بالفرق بأنّ الملكية لا تترتّب على ذات السبب بل لابدّ في الترتّب من القصد بأن يقصد المكلّف حصول الملكية التي هي فعل مباشري للشارع وفعل تسبيبي من المالك، فيمكن أن يتوهّم أنّ مبغوضية التسبيب القصدي تنافي اعتبارات الشارع، بخلاف ترتّب الطهارة على غسل الثوب فإنّها من ترتّب المسبّب على نفس السبب لا على التسبّب إلى إيجاد اعتبار الشارع ليتنافى مبغوضية

السادس: إن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار[١]، فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفاسداً بحسب آخر، ومن هنا صح أن يقال: إن الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد

التسبّب مع اعتبارها(١).

أقول: قد ذكرنا في بحث البيع أنّ الملكية الشرعية لا تكون فعلاً تسبيبياً للعاقد ولا ينشأها العاقد فإنّها فعل الشارع وحكمه ولا معنى لإيجاد شخص حكم الآخر واعتباره، وإنّما يعتبر العاقد الملكية التي هي اعتبار نفسه ويبرزها لتحقّق عنوان المعاملة من البيع والهبة وغير ذلك، ولذا قد يقصد المالك المعاملة مع علمه بفسادها شرعاً وأنّ شرعاً في النهي عن معاملة بمعناها المصدري هو إيجادها -إذ لا ينافي النهي عن الإيجاد مع إمضائها بعد وجودها فلا مورد لتوهم المنافاة عقلاً ولا عرفاً، فكما أنّ طهارة الثوب شرعاً بالغسل غير منوط بأن يقصد الغاسل ترتّب تلك الطهارة كذلك الملكية الشرعية غير منوطة بقصد العاقد حصولها ولو كان لتوهم المنافاة بين حرمة الإيجاد وبين اعتبار الشارع بعد الوجود وجه في المعاملات كان ذلك الوجه جارياً في الطهارة أيضاً.

معنى الصحة والفساد

[١] ذكر ﷺ ما حاصله أنّ الصحّة في العبادة والمعاملة بمعنىً واحد وهي التمامية، كما أنّ الفساد فيهما بمعنى عدم التمامية، ولكنّ التمامية في كلّ منهما بلحاظ ما هو الملحوظ في كلّ منهما، فالملحوظ في العبادة أمر والملحوظ في المعاملة أمر آخر، كما أنّ الملحوظ في العبادة يختلف بحسب الأنظار، فالملحوظ

---

(١) نهاية الدراية ٢ / ٣٨٦.

وهو التمامية، وإنما الإختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها، وهكذا الإختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة، إنما يكون لأجل الإختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر، بعد الإتفاق ظاهراً على أنها بمعنى التمامية، كما هي معناها لغة وعرفاً.

عند الفقهاء في العبادة سقوط التعبّد بها ثانياً بالإعادة أو القضاء، ولذا فسّر صحّة العبادة بسقوط القضاء وإعادتها.

والملحوظ عند المتكلمين حصول الامتثال الموجب لاستحقاق الثواب عليه عقلاً، ولذا فسّر صحتها بموافقة الأمر تارة وبموافقة الشريعة أخرى.

وحيث إنّ الأمر في الشريعة على أقسام من الأمر الواقعي الأولي المعبّر عنه بالاختياري، والأمر الواقعي الثانوي المعبّر عنه بالاضطراري، والأمر الظاهري، والأنظار مختلفة في إجزاء الأخيرين عن الأمر الواقعي الأوّلي، فيمكن أن يكون الإتيان بالعبادة تامّة بنظر الفقيه والمتكلّم كما إذا أتى بالمأمور به الظاهري، فالفقيه الملتزم بأجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقعي يصف العمل المذكور بالصحة، وكذلك المتكلّم القائل بأنّ الصحّة هي موافقة الشريعة ولو كان الأمر ظاهرياً، ثم إنّ هذا العمل غير صحيح عند من التزم بعدم الاجزاء بعد كشف الخلاف وصحيح عند هذا المتكلّم، كما أنّ المتكلّم القائل بأنّ تمامية العمل يحسب بالإضافة إلى الأمر الواقعي فالعمل المفروض مع كشف الخلاف غير صحيح عنده، وصحيح عند الفقيه المتلزم بالاجزاء، وهذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلّم أو بين فقيه وفقيه آخر ليس في معنى الصحّة والفساد، بل كما تقدّم أنّ الصحّة عند الكلّ بمعنى التمامية والفساد بمعنى عدم التمامية، ولكنّ التمامية وعدمها أمران إضافيان يختلفان بحسب المرغوب في المعاملة وفي العبادة، وبحسب الأنظار في الملحوظ

فلما كان غرض الفقيه، هو وجوب القضاء، أو الإعادة، أو عدم الوجوب، فسر صحة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الإمتثال الموجب عقلاً لإستحقاق المثوبة، فسرها بما يوافق الأمر تارة، وبما يوافق الشريعة أخرى.

وحيث إن الأمر في الشريعة يكون على أقسام: من الواقعي الأولى، والثانوي، والظاهري، والأنظار تختلف في أن الأخيرين يفيدان الإجزاء أو لا يفيدان، كان الإتيان بعبادة موافقة لأمر ومخالفة لأخر، أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر، وغير مسقط لهما بنظر آخر، فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري، تكون صحيحة عند

في تمامية العبادة وعدمها.

ثمّ إنّه ﷺ بعد بيان معنى الصحّة والفساد تعرّض لكون الصحّة والفساد في كلّ من العبادة والمعاملة أمراً جعلياً شرعياً، أو حكماً عقلياً، أو أمراً اعتبارياً انتزاعياً عن الشيء الخارجي، فذكر أنّ الصحّة في العبادات على ثلاثة أقسام: قسم منها أمر اعتباري انتزاعي، وقسم منها من حكم عقلي، وقسم منها مجعول شرعي.

أمّا ***الأول***: فإنّ توصيف العمل بالصحة باعتبار أنّ المأتي به مطابق لما تعلّق به الأمر وبالفساد باعتبار أنّه غير مطابق لما تعلّق به الأمر أمران اعتباريان، منشأ اعتبارهما وانتزاعهما المطابقة وعدمها وليسا من الأحكام العقلية ولا من المجعولات الشرعية.

والثاني: ما يدخل في حكم العقل وهو سقوط القضاء والإعادة، فإنّه من حكم العقل المترتّب على الإتيان بالمأمور به الاختياري الواقعي، حيث لا يعقل ثبوت الإعادة والقضاء مع الإتيان به.

وبتعبير آخر: كما أنّ استحقاق المثوبة مع الإتيان بالمأمور به الواقعي من حكم العقل على الامتثال كذلك حكمه بسقوط التكليف وعدم بقاء المجال للإعادة أو القضاء،

المتكلم والفقيه، بناءً على أن الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر أعم من الظاهري، مع اقتضائه للإجزاء، وعدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقته، بناءً على عدم الإجزاء، وكونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي وعند المتكلم، بناءً على كون الأمر في تفسيرها خصوص الواقعي.

تنبيه: وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها، وأما الصحة بمعنى

والصحة بهذا المعنى لا تدخل في الحكم الشرعي الوضعي المجعول بالتبع كما توهّم.

الثالث: إنّ سقوط القضاء والإعادة عند الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو بالمأمور به الظاهري بالإضافة إلى المأمور به الاختياري أو الواقعي يكون أمراً مجعولاً ويحكم بالاجزاء تخفيفاً ومنّةً على العباد مع ثبوت المقتضي لوجوب الإعادة أو القضاء كما تقدّم في بحث الاجزاء، فيكون الحكم بالصحّة والفساد في الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري بعد ارتفاع الاضطرار وكشف الخلاف من المجعول الشرعي لا من الوصف الانتزاعي.

نعم موارد جعل الصحة للمأمور به الاضطراري أو الظاهري يكون الاجزاء مجعولاً للطبيعي كالصلاة مع التيمّم حال عدم التمكّن من الماء ولو في بعض الوقت فالمأتي به من الصلاة بتيمّم بما أنّه صرف الوجود لذلك الطبيعي المحكوم عليه بالاجزاء مجزٍ لا أنّ الاجزاء مجعول لخصوصه وإلى ذلك يشير بقوله ﷺ: «نعم الصحة والفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين... إلخ»، هذا كلّه في الصحّة في العبادات.

وأمّا الصحّة في المعاملات، فهي تكون مجعولة لا غير، إذ لا معنى للصحة فيها ـ عقداً وإيقاعاً أو غيرهما ـ الّا ترتّب الأثر والأثر مجعول للشارع ولو إمضاءً ولو لم

سقوط القضاء والإعادة عند الفقيه، فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي عقلاً، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزماً، فالصحة بهذا المعنى فيه، وإن كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلّا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم، بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبة به وفي غيره، فالسقوط ربما يكون مجعولاً، وكان الحكم به تخفيفاً ومنةً على العباد، مع ثبوت المقتضي لثبوتهما، كما عرفت في مسألة الإجزاء، كما

يجعل الأثر المترقّب من المعاملة لم تتصف بالصحّة.

نعم هذا الجعل إنّما يكون بالإضافة إلى الطبيعي الواجد للقيود المجعول له الأثر بتلك القيود، وأمّا أشخاصها فالصحّة فيها بمعنى انطباق ذلك الطبيعي المجعول له الأثر على الأشخاص الموجودة منها.

وبتعبير آخر: الصحّة في أشخاص المعاملة كالصحّة في ا الشخص الموجود من المأمور به الاضطراري أو الظاهري وقد تقدّم أنّ الصحة في الشخص من المأمور به الاضطراري كما تكون بانطباق الطبيعي المحكوم بالاجزاء عليه كذلك الصحّة في شخص المعاملة تكون بانطباق الطبيعي المجعول له الأثر على الموجود خارجاً من أفرادها.

وذكر المحقّق النائيني ﷺ ـ بعد بيان أنّ الصحّة بمعنى التمامية والفساد بمعنى عدم التمامية لكن لا مطلقاً بل في المورد القابل، فتقابل الفساد والصحة تقابل العدم والملكة ـ أنّ التمامية في العبادة والمعاملة بالإضافة إلى الأثر المترتّب على كلّ منهما ففي العبادة بالإضافة إلى أثرها الاعدادي أي الأثر المترتب على العبادة بوجودها الخارجي من الصلاح المترتب عليها الذي هو ملاك محبوبيتها وفي المعاملة بلحاظ أثرها المعاملي كانتقال المالين.

والأمر الاعدادي المترتب على العبادة وإن لم يكن متعلّق التكليف لما تقدّم

ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحة والفساد فيه حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين.

نعم، الصحة والفساد في الموارد الخاصة، لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنما هي تتصف بهما بمجرد الإنطباق على ما هو المأمور به، هذا في العبادات.

في بحث الواجب النفسي والغيري من دخالة بعض الأمور الخارجة عن اختيار المكلف أحياناً في ترتّب ذلك الأثر على العمل، إلّا أنّه لا منافاة بين خروجه عن دائرة التكليف استقلالاً وضمناً، وبين كون العمل متّصفاً بالصحة لوجوده، ولعدم ترتّبه على العمل يتّصف العمل بالفساد.

والطبيعي المتعلّق به الأمر لا يتّصف بالصحّة والفساد في مقام تعلّق الأمر به، وإنّما الموصوف بهما المأتي به خارجاً، فيكون انطباق ذلك الطبيعي على المأتي به هو الموجب لاتّصاف المأتي به بالصحة وعدم انطباقه الموجب لاتّصافه بالفساد فيكون الميزان في اتصاف المأتي به بالصحة أو الفساد عند المكلف هو انطباق الطبيعي على المأتي به وعدم انطباقه عليه والتعبير بترتب الأثر الاعدادي وعدمه لكون الانطباق وذلك الترتب من المتلازمين، يغني أحدهما عن الآخر.

وأمّا المعاملة فالأثر المترتب عليها وإن كان أمراً مجعولاً وجعله بإمضاء ما لها من الأثر عند العقلاء إلّا أنّ المعاملة أيضاً في مقام الجعل والإمضاء لا تتصف بالصحة والفساد وإنّما يكون المتصف بهما الموجود خارجاً حيث ينطبق عليه الموضوع للحلّية والإمضاء تارةً، ولا ينطبق عليه أخرى، والانطباق وعدمه أمر قهري لا تناله يد التشريع والجعل، ولهذا يصحّ أن يقال: إنّ الصحّة والفساد في العبادات والمعاملات بمعنى الانطباق وعدمه، أي انطباق الطبيعي من المعاملة الممضاة أو الطبيعي المتعلّق به الأمر على المأتي به، نعم الصحّة في مورد المأمور به الاضطراري أو

وأما الصحة في المعاملات، فهي تكون مجعولة، حيث كان ترتب الأثر على معاملة إنما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاءً، ضرورة أنه لولا جعله، لما كان يترتب عليه، لأصالة الفساد.

نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها، ليس إلّا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه، كما هو الحال في التكليفية من الأحكام، ضرورة أن اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما، ليس إلّا لإنطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام.

الظاهري بالإضافة إلى الاختياري والواقعي تكون مجعولة[1].

أقول: يجري بحث اقتضاء النهي عن العبادة فسادها في موارد لا يجري فيها سقوط القضاء والأداء أو عدم سقوطهما ولا يجري فيها أيضاً بحث انطباق متعلّق الأمر على المأتي به مع النهي عنه كما في النهي عن صوم يوم العيدين بناءاً على كون النهي عن صومهما من النهي التحريمي التكليفي، حيث لا مورد لتوهّم سقوط الإعادة أو القضاء أو بحث انطباق متعلّق الأمر على صومهما فإنّ صوم كلّ يوم مشروع صومه تكليف مستقل لا ينطبق صيام أحد الأيام على الآخر.

وبالجملة الانطباق وعدمه وكذا سقوط الإعادة والقضاء يختص بالموارد التي يتعلّق فيها الأمر بالطبيعي ويكون المطلوب صرف وجوده والنهي عن بعض مصاديقه بحسب جزئه أو قيده على ما يأتي.

والصحيح أنّ المراد بصحّة العبادة في المقام تماميتها بالإضافة إلى التقرّب المعتبر فيها، ويكون البحث في أنّ النهي عمّا تكون عبادة على تقدير الأمر به أو الترخيص في التطبيق، يقتضي عدم صلاحيته للتقرب به فيجب معه الإعادة أو

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٣٨٨.

. . . .

القضاء في موارد تعلّق الأمر بالطبيعي المطلوب صرف وجوده سواء كان الأمر به أدائياً أو قضائياً وأنّه لا يكون بالمنهي عنه امتثال وطاعة إذاكان المنهي عنه بحيث لو كان أمر به كان أمره تكليفاً انحلالياً استقلالياً. هذا بالإضافة إلى العبادة.

وأمّا بالإضافة إلى المعاملة بمعنى العقد والإيقاع فيكون التمامية فيها بحسب الأثر المترقّب منها ولو بنحو الإمضاء، لا بمعنى انطباق العنوان الممضى على المأتي به وعدم انطباقه فإنّ الخطابات المتضمّنة لإمضاء المعاملات الانحلالية فقوله ﷻ ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] إمضاء لما ينطبق عليه عنوان البيع بما له الأثر عند العقلاء، ولذا يستفاد بضميمة مقدّمات الاطلاق العموم وليس الأثر مجعولاً على صرف وجود الطبيعي قبل حصوله ليكون الكلام في أنّ النهي عن فردٍ ملازماً للضيق في الطبيعي المتعلّق به الإمضاء بحيث لا ينطبق على الفرد المنهي عنه، بل الكلام في أنّ النهي عن إيجاده ينافي إمضائها بعد إنشائه أو لا منافاة بين مبغوضية الإيجاد وجعل الأثر له بعد وجوده، وأمّا ترتّب الأثر الاعدادي فقد ذكر في بحث التعبّدي والتوصّلي أنّ صحّة العبادة وعدمها لا يدور مداره.

بقي في المقام أمر لا بأس بالتعرض له وهو أنّه قد ذكر المحقّق الاصفهاني ؒ كون الصحة بمعنى تمامية المأتي به من حيث سقوط القضاء والإعادة من حكم العقل ليس بمعنى أنها مجعول عقلي يحصل بإنشائه وجعله بل كونه تماماً ومسقطاً للأمر بالإعادة والقضاء أمر واقعي انتزاعي حيث لا معنى للأمر الانتزاعي إلّا أنّه أمر لا مطابق له خارجاً بل يكون له منشأ انتزاعي خارجي ولا منافاة بين كون مسقطيّة

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

. . . .

الفعل للأمر بالإعادة أو القضاء أمراً واقعياً انتزاعياً واستقلال العقل بسقوطهما حيث أنّ استقلاله ليس بمعنى ثبوت المبدء وكونه بإنشاء العقل وجعله حيث إنّ شأن العقل الإدراك لا الجعل والإنشاء، فاستقلال إدراكه ـ لا ثبوت المسقطية ـ بإنشائه.

ثمّ أتبع ذلك بأنّ الأمر في استحقاق المثوبة من هذا القبيل، فإنّ الاستحقاق للمثوبة وإن كان أمراً عقلائياً لأجل بناء العقلاء على مدح الفاعل فيكون أصل الاستحقاق مجعولاً عقلائياً، إلّا أنّ سببية المأتي به لهذا المجعول العقلائي مجعول تبعي تكويني قهري لا أنّه من اللوازم المجعولة ببناء العقلاء[1].

أقول: ما ذكره ﷺ من عدم كون سقوط الإعادة والقضاء والموجبيه له مجعولاً عقلياً بل العقل يدرك مع الإتيان بالعمل بلا خلل، عدم بقاء الأمر الأول وعدم الأمر بتداركه فهو صحيح، إلّا أنّ ما ذكره ﷺ من أنّه ليس شأن العقل إلّا الإدراك فيمكن المناقشة فيه بأنّ ما ذكره من كون الاستحقاق من بناء العقلاء غير صحيح فإنّ المدح يكون من العقلاء واستحقاقه بحكم العقل.

وأمّا ما ذكر ﷺ من أنّ سببيّة المأتي للاستحقاق أمر تكويني فلم يظهر لي المعنى الصحيح منه، فإنّ السببية بمعنى الموضوعية لا غير، ولا معنى لكون الحكم للمأتي به أمراً عقلياً أو عقلائياً ويكون موضوعيته له أثراً تكوينياً لأنّ السببية لحكم شرعي أو عقلي ينتزع من ثبوت الحكم لشيء قد جعله الحاكم موضوعاً له. نعم، منشأ الجعل قد يكون أمراً تكوينياً.

وبالجملة لو كان استحقاق المثوبة ببناء العقلاء لكان الإتيان بمتعلّق الأمر من

---

(١) نهاية الدراية ٢ / ٣٨٧.

السابع: لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعوّل عليه، لو شك في دلالة النهي على الفساد[١]. نعم، كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد، لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة.

وأما العبادة فكذلك، لعدم الأمر بها مع النهي عنها، كما لا يخفى.

غير خلل موضوعاً لحكمهم بالاستحقاق، وعنوان الموضوعية المعبّر عنها بالسببية للحكم يتبع جعل الحكم، ونظير ذلك الإمضاء المترتب على المعاملات من العقلاء والشرع، فإنّ المعاملات لا تكون أسباباً لتلك الامضاءات بل تكون من قبيل الموضوع لها على ما يأتي في بيان الحكم الوضعي.

مقتضى الأصل في مسألة الاقتضاء

[١] وينبغي أن يراد بالأصل البناء العقلائي كالذي ثبت في بعض الأصول اللفظية، حيث جرت سيرة العقلاء على اعتبار الظهور لا البناء على ثبوت الظهور أو البناء على عدمه، هذا فيما إذا شكّ في دلالة النهي عن عبادة أو معاملة على الفساد بدلالة لفظية، أمّا إذا شكّ في الملازمة بين حرمة شيء وفساده نظير الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته فلا أصل في المقام، لكون الملازمة أو عدمها أمراً أزلياً وليست مجعولاً شرعياً ولا كون الفساد أثراً شرعياً لها.

نعم، لا بأس بالرجوع إلى الأصل العملي بل يتعيّن الرجوع إليه في المسألة الفرعية إذا شكّ في الاقتضاء وعدمه.

ولو كان المنهي عنه معاملة وشكّ في فسادها للنهي التكليفي عنها فالأصل يعني الاستصحاب مقتضاه فسادها إذا لم يكن في البين عموم أو إطلاق يقتضي إمضائها، مثلاً إذا ورد النهي عن البيع وقت النداء وشكّ في صحته وفساده فيرجع

. . . .

في الحكم بصحته إلى إطلاق دليل الامضاء كقوله ﷻ: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] و﴿تِجارَةً عَنْ تَراضٍ﴾[2] ونحوهما لأنّ المفروض عدم ثبوت المقيّد للإطلاق والعموم كما هو فرض عدم ثبوت اقتضاء النهي عن البيع وقت النداء فساده كما يرجع إلى الإطلاق المزبور عند احتمال قيد في صحة البيع، وفساده بدونه، لو كان منشأ هذا الاحتمال أمراً آخر غير النهي التكليفي عن البيع بذلك القيد.

وأمّا مع عدم العموم أو الإطلاق المثبت لإمضاء المعاملة وترتب الأثر عليها يجري الاستصحاب في ناحية عدم إمضائها وعدم ترتّب أثر عليها ولا يضرّ كون الشبهة حكمية لأنّ الموجب لعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية تعارض الاستصحاب في عدم الجعل مع الاستصحاب في ناحية المجعول وفي مثل المقام لا تعارض بينهما لتوافقهما بل ذكرنا في بحث الاستصحاب أنّ مع الاستصحاب في ناحية عدم الجعل لا تصل النوبة إلى الاستصحاب في ناحية المجعول توافقا أو تخالفا، وكذا يرجع إلى استصحاب عدم إمضائها إذا كانت الشبهة موضوعية إذا لم يوجد أصل حاكم على الاستصحاب لإثبات ما هو الموضوع لصحتها أو فسادها، وإذا فرض النهي عن العبادة سواء كانت تلك العبادة مما لو كانت غير منهي عنها لكانت متعلّقاً للأمر بها كما في النهي عن صوم يوم العيدين أو كانت مورد الترخيص في تطبيق الطبيعي المطلوب صرف وجوده عليها، ففي الفرضين يحكم ببطلانها لأنّ الحكم بصحة شيء عبادة موقوف على الأمر بها أو الترخيص في التطبيق أو وجود

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٩.

. . . .

ملاك فيه مع عدم وقوعه مبغوضاً والمفروض انتفاء الأوّلين ووقوعه مبغوضاً للنهي عنه مع عدم طريق لنا إلى إحراز الصلاح فيه بل النهي عنه طريق إلى إحراز الفساد أو الحزازة في نفس الفعل ولا يصلح الفعل للتقرّب مع أحدهما.

وبالجملة فرض الشك في صحّة العبادة مع تعلّق النهي التكليفي بنفس العمل حتّى لو كان النهي المتعلّق بنفس العمل كراهة غير ممكن، والذي يمكن هو فرض الشك في الصغرى بأن يتعلّق النهي بعبادة ويشكّ في كون النهي عنه نهياً تكليفياً أو إرشادياً كما إذا تعلّق النهي بالصلاة في مواضع التهمة ودار أمر النهي بين كونه تكليفاً متعلّقاً بنفس الصلاة في تلك المواضع أو أنّه نهي إرشادي إلى أنّ الصلاة المأتي بها بنحو العبادة فيها أقلّ ثواباً بالإضافة إلى الصلاة في غيرها، ولم نقل بظهورها في الإرشادي، ففي الفرض لو لم يكن في البين إطلاق لفظي أو مقامي يثبت عدم تقيّد الصلاة ـ المأمور بها وجوباً كما في فريضة الوقت أو نافلة كما في غيرها ـ بعدم كونها في موضع التهمة، يكون المورد من موارد تعلّق التكليف بالصلاة ودوران أمرها بين الأقل والأكثر والمطلق والمشروط، والحكم فيه أصالة البراءة عن الاشتراط على ما هو المقرّر في بحثه، هذا في موارد تعلّق الأمر بالطبيعي بمعنى طلب صرف وجوده.

وأمّا في موارد كون الأمر بالعبادة انحلالياً كما في الأمر بصيام الأيام وتعلّق النهي بصوم يوم وتردّد النهي بين كونه تكليفياً متعلّقاً بذات الصوم أو كونه إرشاداً إلى كون الصوم بنحو العبادة أقلّ ثواباً، فيؤخذ بالإطلاق المثبت لمطلوبية صيام كلّ يوم إذا ثبت هذا الإطلاق، ومع عدم ثبوته فمقتضى الأصل عدم مشروعية صوم ذلك اليوم بمعنى عدم الأمر به ولو استحباباً فيحكم بفساده، هذا مع قطع النظر عمّا ذكرنا من ظهور النهي عن عبادة هو الإرشاد إلى عدم مشروعيتها لا حرمة نفس العمل

الثامن: إن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة، أو جزأها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة، أو وصفها الغير الملازم كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها[١].

لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادة عبادة، إلّا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلّا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره مما لا نهي عنه، إلّا أن يستلزم محذوراً آخر.

تكليفاً، ولذا مع ثبوت الترخيص في الإتيان به بنحو العبادة يحمل النهي عنها على الإرشاد إلى كونها أقلّ ثواباً.

أقسام النهي عن العبادة

[١] تعرّض ﷺ في هذا الأمر لأقسام النهي عن العبادة ببيان المنهي عنه فيها و من نفس العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها الملازم لها أو وصفها غير الملازم لها وبيان مقتضى كلّ من أقسام النهي.

وليس المراد من تعلّق النهي بنفس العبادة تعلّقه بالعبادة الفعلية، حيث إنّ العبادة الفعلية لا تقبل النهي عنها بل المراد أحد المعنيين المتقدّمين[١]. **والمراد** بجزء العبادة أنّه لولا النهي عنه لكان مقتضى خطاب الأمر بالطبيعي وقوعه جزءاً من الطبيعي أو جزءاً لمصداقه كالنهي عن قراءة سورة العزيمة في الصلاة فإنّه لو لم يكن النهي كان مقتضى الأمر بالصلاة بسورة كاملة بعد الحمد وقوعها جزءاً من الصلاة المأتي بها، وهذا بناءً على كون النهي عن قراءتها تكليفاً، وأمّا إذا كان للإرشاد إلى

---

(١) أي المذكورين في كلام الماتن ﷺ من كون العمل بنفسه موجباً للتقرب، وكونه مما لا يسقط أمره الّا إذا أتى به بقصد التقرب.

. . . .

عدم صلوحها جزءاً فعدم صلوحها للجزئية مدلول النهي لا لاقتضاء التحريم.

والفرق بين الجزء والشرط بعد كون الشرط كالجزء في دخالته في تمام العبادة المأمور بها انّ ما يطلق عليه الجزء بنفسه داخل في العبادة التي تعلّق بها الأمر بخلاف الشرط فإنّ الداخل في متعلّق الأمر ليس ما يطلق عليه الشرط، إذ ما يطلق عليه الشرط نفسه خارج عن متعلّق ذلك الأمر بل التقيّد به داخل في متعلّق الأمر، ولذا لا يعتبر في العبادة كون شرطها بقصد التقرّب، بخلاف الإتيان بجزئها.

نعم، لو كان الشرط بنفسه عبادة وقد أخذ التقيّد به في متعلّق الأمر بالعبادة كالوضوء بالإضافة إلى الصلاة اعتبر التقرّب في الإتيان بالشرط كالاعتبار في الإتيان بالمشروط، وفي كون النهي عن شرط لم يكن عبادة في نفسه، موجباً لسقوطه عن الصلاحية للشرطية، كلام يأتي إنشاء الله تعالى.

والمراد من الوصف اللازم ما لا ينفك المأتي به عنه ويتّصف به مع قطع النظر عن الأمور الخارجية عنه كما في وصفي الجهر والإخفات بالإضافة إلى القراءة، بخلاف الوصف المفارق فإنّ المأتي به يعني العبادة تتصف به بلحاظ أمر خارج عنها كالمغصوبية بالإضافة إلى أكوان الصلاة وسجودها وركوعها فإنّها تتصف بها باعتبار عدم طيب نفس مالك المكان الذي يصلي فيه أو عليه.

حكم حرمة العبادة وجزئها

ثمّ ذكر الماتن ﷺ أنّه لا ينبغي الريب في أنّ القسم الأوّل يعني ما تعلّق النهي التحريمي بنفس العبادة بالمعنى المتقدّم داخل في بحث اقتضاء النهي عن شيء لفساده، وكذا القسم الثاني، غاية الأمر بطلان الجزء كما هو مقتضى النهي عنه على

وأما القسم الثالث، فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة، إلّا فيما كان عبادة[١]، كي تكون حرمته موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به، لو لم يكن موجباً لفساده، كما إذا كانت عبادة.

القول بالاقتضاء، ولا يوجب بطلان العمل إذا تداركه وأتى بغير المنهي عنه.

نعم، إذا استلزم الإتيان بغير المنهي عنه محذوراً آخر كالزيادة في الصلاة بطل المأتي به رأساً، حيث إنّ الزيادة في الصلاة كنقصها موجبة لبطلانها.

حكم حرمة شرط العبادة

[١] ذكر ﷺ إذا كان المنهي عنه شرط العبادة وكان الشرط بنفسه عبادة كما في اشتراط الصلاة بالطهارات الثلاث يكون النهي عن نفس الشرط مقتضياً لفساده فتفسد العبادة المشروطة به لا محالة، وأمّا إذا كان الشرط توصّلياً فالنهي عنه لا يوجب فساد الشرط وعدم حصوله لتكون العبادة المشروطة به بفقد شرطه باطلة، كما إذا كان ساتر المصلي غصباً فالنهي عن الستر المزبور لا يقتضي كون صلاته بلا ساتر لتكون باطلة.

وذكر المحقّق النائيني ﷺ في وجه عدم بطلان العبادة بالنهي عن شرطها أنّ ما هو المحرّم هو المعنى المصدري وما هو دخيل في العبادة معناه الاسم المصدري، مثلاً ما هو المحرّم لبس الساتر المغصوب وهذا غير مأخوذ في الصلاة وما هو مأخوذ فيها معناه الاسم المصدري فلا يكون المحرّم بنفسه قيداً للصلاة ليوجب حرمته نقصاً في الصلاة، وكذا الحال في جميع الشروط حتّى في مثل الطهارات الثلاث، فإنّ ما هو عبادة في نفسه ويكون في بعض الفروض محرّماً كالوضوء بالماء المغصوب معناه المصدري وما هو مأخوذ في الصلاة ليس نفس الوضوء أو الغسل أو التيمّم، بل

. . . .

المأخوذ فيها معناه الاسم المصدري الذي لا يكون عبادة يعني الطهارة الحاصلة بها، ولذا يحكم بصحة الصلاة إذا صلّى المكلّف غفلة عن حاله وانكشف بعد الصلاة طهارته، ولو كان المأخوذ في الصلاة نفس الوضوء عبادة، لزم قصده عند الإتيان بالصلاة.

نعم لا يحصل الشرط للصلاة يعني الطهارة إلّا بالوضوء والغسل والتيمّم بنحو العبادة، وإذا كان المعنى المصدري منهياً عنه لا تصحّ ولا يحصل به الطهارة ولكن هذا غير كون الشرط بالمعنى الاسم المصدري في نفسه عبادة[1].

أقول: ليس بين المعنى المصدري والإسم المصدري إثنينية بحسب الوجود الخارجي ليقال إنّ ما هو شرط للعبادة المعنى الاسم المصدري دون الآخر، بل الفرق بينهما بالاعتبار.

نعم، ربّما يكون للفعل أثر خارجي أو اعتباري بحيث يكون المأخوذ شرطاً في العبادة ذلك الأثر دون الفعل الذي من قبيل السبب كما في تقيد الصلاة بطهارة الثوب والبدن، حيث تقدّم أنّ المأخوذ في الصلاة طهارتهما دون غسلهما بعد تنجّسهما، بل الغسل محصّل للطهارة حتّى ما إذا كان الغسل محرّماً كما هو مقتضى الأوامر الإرشادية بغسل الثوب والبدن من إصابة النجاسات لأنّ الإرشاد بطهارتهما بالغسل لا ينافي تحريم الغسل كما إذا كان بالماء المغصوب أو في مكان مغصوب، وفي مثل ذلك لا ينافي حرمة الفعل حصول الأثر الذي هو شرط العبادة المأمور بها، ولكن ذكرنا في بحث الوضوء أنّ الطهارة من الحدث ليس بأثرٍ للوضوء بل الوضوء بنفسه طهارة.

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٣٩٩.

. . . .

وأمّا إذا كان الفعل بنفسه شرطاً للعبادة كما في تقيّد الصلاة بالستر، فالحكم بصحّة الصلاة مع حرمته غير ممكن، وذلك فإنّ الترخيص في تطبيق الصلاة المقيّدة بالستر على الصلاة مع الستر المحرّم يلزمه الترخيص في الستر الحرام والترخيص لا يجتمع مع حرمته ومع عدم إمكان الترخيص في التطبيق لا إطلاق في الطبيعي المقيّد بالستر ليحرز الملاك في الصلاة بالستر الحرام، وما هو الممكن من الترخيص فيه بنحو الترتّب هو الترخيص في تطبيق طبيعي الصلاة وهو غير مأمور به، فإنّ المأمور به هي الطبيعة المقيّدة بالستر وبين الأمرين بون بعيد لا يشتبه عليك أحدهما بالآخر.

لا يقال: الأمر بالصلاة المتقيّدة بالستر والترخيص في تطبيقها لا يقتضي الأمر بالقيد أو الترخيص فيه كما يشهد بذلك موارد كون القيد غير اختياري للمكلف كاشتراط الصلاة بوقوعها في الوقت، وكما أنّ الأمر بالصلاة المتقيّدة بالوقت على فرض دخول الوقت، كذلك يمكن الأمر أو الترخيص في تطبيق الصلاة المتقيّدة بالستر على تقدير حصول الستر الحرام بنحو الترتّب وهذا الأمر أو الترخيص في التطبيق لا ينافي تحريم ذلك التقدير.

فإنّه يقال: بما أنّ دخول الوقت وبقائه خارج عن اختيار المكلّف فالأمر بالصلاة المتقيّدة بالوقت لا يقتضي إيجاد الوقت أو إبقائه بخلاف الصلاة المتقيّدة بالستر حيث إنّ الستر بقائه كحدوثه تحت اختيار المكلّف فالأمر بالصلاة المتقيّدة بالستر يقتضي إيجاد الصلاة المتقيّدة بإيجاد القيد، حيث يكون تقيّد الصلاة بالستر بإيجاد القيد بخلاف تقيّد الصلاة بالوقت فإنّ تقيّدها بالوقت يكون بالإتيان بالصلاة قبل خروج الوقت كما لا يخفى، هذا كلّه فيما كان الشرط توصّلياً.

وأما القسم الرابع، فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عنها[١]، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها، مع كون الجهر بها منهياً عنه فعلاً، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً، كما في القسم الخامس، فإن النهي عنه لا يسري إلى الموصوف، إلّا فيما إذا اتحد معه وجوداً، بناءً على امتناع الاجتماع، وأما بناءً على الجواز فلا يسري إليه، كما عرفت في المسألة السابقة، هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأمّا إذا كان ما يطلق عليه الشرط عملاً عبادياً كالوضوء والغسل والتيمّم فاقتضاء النهي عنه فساده ثمّ فساد المشروط لعدم حصول شرطه لا يحتاج إلى مزيد بيان.

حكم حرمة الوصف الملازم للعبادة

[١] إذا كان المنهي عنه الوصف اللازم للشيء فالنهي عن إيجاده يقتضي المنع عن إيجاد موصوفه ولو كان هذا الاقتضاء عقلياً، ومعه لا يمكن الأمر بالموصوف أو الترخيص في التطبيق، ولكن ظاهر عبارة الماتن ﷺ هو أنّ النهي عن الوصف عين النهي عن موصوفه، وما ذكرنا، هو أنّ مع النهي عن إيجاد الوصف لا يمكن الأمر والترخيص في إيجاد الموصوف.

وإذا تعلّق النهي بعنوان تتّصف به العبادة نفسها أو جزئها أو شرطها فإن كان الاتصاف بمعنى التركيب الاتحادي بين العنوانين فقد تقدّم في بحث جواز اجتماع الأمر والنهي أنّ مع التركيب الاتحادي وتقديم جانب النهي لا يمكن تعلّق الأمر أو الترخيص في التطبيق في المجمع، فيترتّب عليه أنّ النهي يتعلّق بنفس العبادة أو جزئها أو شرطها. وأمّا في موارد التركيب الانضمامي فلا يسري النهي عن متعلّقه

وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور، فحاله حال النهي عن أحدها[١] إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق. وبعبارة أخرى: كان النهي عنها بالعرض، وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة، والوصف بحاله، وإن كان بواسطة أحدها، إلّا أنه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض، كان حاله حال النهي في القسم الأول، فلا تغفل.

خارجاً إلى غيره، فلا ينافي النهي مع صحّة العبادة لإمكان الترخيص في التطبيق ولو بنحو الترتب على عصيان النهي.

[١] *قد يقال:* لا يمكن النهي عن عبادة أصلاً لتعلّق الأمر بالعبادات في خطاب الشرع وكلّما ورد النهي عنه ولو كان مولوياً فليس عبادة بل المنهي عنه خصوصية العبادة، والخصوصية من قبيل الجزء أو الشرط أو الوصف، فنهي الحائض عن الصلاة نهي عن إيقاعها أيام حيضها، والنهي عن صوم يوم العيدين نهي عن إيقاعه في ذلك الزمان، والمنهي عنه في صوم الوصال يتعلّق بالاتصال بين الإمساكين أي الامساك في الليل إلى غير ذلك.

ولكن لا يخفى أنّه لا مورد لهذا الكلام فيما كانت الخصوصية متّحدة في الخارج مع الطبيعي، فإنّ المنهي عنه حينئذٍ يكون الحصّة كنهي الحائض عن الصلاة أيام حيضها، فإنّ الصلاة في كلّ وقت لها طلب مستقل كان بنحو الوجوب أو الاستحباب، وكذلك الحال في صوم يوم العيدين، وإذا كانت للخصوصية حصول آخر غير حصول الطبيعي تكون تلك الخصوصية تارةً من قبيل الواسطة في الثبوت للنهي عن نفس العبادة كما في النهي عن صوم الوصال حيث إنّ الإمساك عن المفطرات في الليل يوجب تعلّق النهي بالصوم في النهار، وأخرى تكون من قبيل الواسطة في العروض ويكون المنهي عنه في الحقيقة تلك الخصوصية وتلك

. . . .

الخصوصية إمّا أن تكون من قبيل الجزء أو الشرط أو الوصف.

فإذا كانت من قبيل الجزء فقد تقدّم أنّ فساده لا يوجب فساد أصل العبادة حيث أمكن إتمامها بالإتيان بغير المنهي عنه إلّا إذا كان الإتيان بالمنهي عنه موجباً للخلل في العبادة من جهة أخرى كالزيادة في الصلاة والقران بين السورتين كما إذا شرع المكلّف بعد الحمد بقراءة سورة رياءً فإنّ الإتيان بعدها بسورة أخرى من غير رياء لا يصحّح الصلاة، كما أنّه إذا تعمّد بعد قراءة الحمد بقراءة سورة العزيمة وبعدها قرأ سورة أخرى فتبطل صلاته للقران بين السورتين.

وذكر المحقق النائيني ﷺ أنّ العبادة مع الجزء المنهي عنه محكوم عليها بالفساد، سواء اقتصر المكلّف بالجزء المنهي عنه أم أتى بعد ذلك بغيره، وهذا فيما اعتبر في ناحية جزئها الوحدة ظاهر فإنّ مع الاقتصار على الجزء المنهي عنه لا يصلح للجزئية فتبطل العبادة لفقد الجزء، وكذلك مع الإتيان بغيره لأنّ الجزء بعد الحمد هي سورة بشرط لا ولو قلنا بجواز القران بين السورتين فالصلاة كذلك مع الإتيان بغير سورة العزيمة أيضاً محكومة بالفساد؛ لأنّ تجويز القران بينهما لا يعمّ السورة المنهي عنها فلا يجوز القران بين السورتين بقراءة العزيمة، هذا مع أنّ تحريم جزء مقتضاه أخذ العبادة بالإضافة إلى المنهي عنه بشرط لا، سواء أتى بالمنهي عنه في موضع الجزء كقراءة العزيمة بعد الحمد أو في غيره كقراءتها بين السجدتين أو بعدهما.

وبالجملة يترتّب على النهي عن جزء العبادة أمور ثلاثة:

الأوّل: كون العبادة بالإضافة إلى المنهي عنه بشرط لا، فيكون مانعاً عن العبادة.

الثاني: كون الإتيان به زيادة في الفريضة سواء أتى بقصد الجزئية أم بغير قصدها، حيث لا يعتبر في صدق الزيادة في الفريضة الإتيان بقصد الجزئية إذا كان

. . . .

المنهي عنه من جنس أجزاء العمل وإنّما يعتبر ذلك فيماكان المنهي عنه من غير جنس أجزاء العمل.

والثالث: خروج المنهي عنه بالنهي، عن الذكر غير المبطل للصلاة ودخوله في التكلّم العمدي الموجب لبطلانها.

نعم، توهّم دخوله بالنهي عنه في كلام الآدمي فاسد، أمّا إذا لم يكن الجزء مقيّداً بالوحدة، تبطل العبادة للأمور الثلاثة ولا يجري فيه المحذور الأوّل وهو نقص الجزء[1].

أقول: تحريم الجزء بالمعنى المتقدّم لا يستلزم كون المنهي عنه مانعاً عن العبادة بحيث تبطل العبادة بالإتيان به إن تدارك الجزء بغير المنهي عنه.

نعم، النهي عن شيء عند الإتيان بالعبادة ظاهره الإرشاد إلى مانعيّته عنها، كما أنّ النهي عن جزء ظاهره الإرشاد إلى عدم صلوحه للجزئية، وهذا غير مورد الكلام في المقام، فإنّ مفروض الكلام في النهي التحريمي وإذا كان المنهي عنه هو الجزء بالمعنى المتقدّم فلا يكون الإتيان به بلا قصد الجزئية موجباً لصدق الزيادة بل يتوقّف صدقها على قصدها.

نعم، ورد النهي عن قراءة سورة العزائم لأنّ السجود الذي تستلزمه، زيادة في الفريضة، ويستظهر منه أنّ الإتيان بسجود التلاوة في الصلاة ولو بغير قصد الجزئية زيادة في الصلاة فيلحق به الإتيان بالركوع بغير قصد الجزئية، فإنّه أيضاً يكون زيادة فيها ولو من غير قصد الجزئية مع أنّ مبطلية الزيادة تختصّ بالصلاة ونحوها ولا تجري

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٣٩٧.

. . . .

في مطلق العبادة إلّا أن تكون الإتيان بالزيادة موجباً لقصد التشريع وفقد قصد القربة في نفس العبادة.

كما أنّ ما ذكره من أنّ النهي عن قراءة العزيمة يوجب خروجها عن الذكر والدعاء ودخولها في التكلّم العمدي يختصّ بما إذا كان التكلّم في العبادة مبطلاً لها كما في الصلاة ولا يجري في غيرها مع أنّ النهي لا يوجب خروج المنهي عنه عن عنوان قراءة القران والذكر والدعاء ودخوله في التكلّم العمدي الموجب لبطلان الصلاة.

قال السيد ﷺ في العروة في مبطلات الصلاة: وأمّا الدعاء بالمحرّم كالدعاء على مؤمن ظلماً فلا يجوز، بل هو مبطل للصلاة[1]، ولكن ما ذكره ﷺ لا يخلو عن تأمّل، والوجه في ذلك أنّ التكلّم تعمّداً منصرف عن القران والذكر والدعاء حتى مع النهي عنها فلا موجب لبطلان الصلاة مع عدم قصد الجزئية وتمام الكلام موكول إلي بحث مبطلات الصلاة.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ تعلّق الحرمة بالجزء بالمعنى المتقدّم لا توجب إلّا بطلان نفس الجزء، وأمّا بطلان العبادة فلا، إلّا إذا كان الإتيان بالمحرّم موجباً لجهة أخرى مانعة عن صحتها كالزيادة في الصلاة أو حصول القران بين السورتين أو قصد التشريع في نفس العمل.

وأمّا إذا كان المنهي عنه شرط العمل فقد تقدّم الكلام فيه، والنهي عن أصل العبادة فيما إذا كان النهي عنها بالعرض حكمه حكم النهي عن الشرط في بطلان العمل معه.

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، مسألة ٩ من مبطلات الصلاة.

. . . .

المانعية عن العبادة وأقسامها

ولكن يبقى الكلام في مانعية شيء عن العبادة، وقد ذكر المحقّق النائيني ﷺ أنّه يذكر للمانع أقسام ثلاثة:

الأول: ما إذا كانت مانعية شيء عن العبادة مستفادة من النهي الغيري عن ذلك الشيء، كما إذا ورد: لا تلبس مما لا يؤكل لحمه شيئاً في صلاتك، نظير استفادة شرطية شيء من الأمر الغيري به مثل قوله ﷻ: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم**﴾[1].

الثاني: أن يستفاد المانعية من تحريم العبادة مع شيء كالنهي عن الصلاة في الذهب والحرير بناءً على كون النهي المفروض تكليفاً نفسياً.

الثالث: ما إذا كانت المانعية ناشئة من تزاحم التكليفين وعدم تمكّن المكلّف على الجمع بينهما في الامتثال، كتقيّد الصلاة بغير الفرد المزاحم لإزالة النجاسة عن المسجد بناءً على أنّ الصلاة في الفرض لا أمر بها أول الوقت أو لا ترخيص في التطبيق على الفرد المزاحم فيكون تنجّز التكليف بالأهمّ يعني الإزالة موجباً لتقيّد الصلاة بغير الفرد المزاحم للإزالة. ثمّ إنّ إطلاق النهي الغيري في القسم الأول يقتضي ثبوت المانعية المطلقة، أي السارية في جميع الحالات الطارئة للمكلّف من جهل أو اضطرار أو إكراه أو غير ذلك، فيوجب إطلاقه ـ مع ملاحظة أدلّة رفع الاضطرار والإكراه أو الضرر ـ ارتفاع التكليف بالصلاة المقيّدة بعدم ذلك المنهي عنه إذ جعل

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

. . . .

المانعية ـكما هو مفاد النهي الغيري ـ يكون بالأمر النفسي بالعبادة المقيّدة بعدم المنهي عنه فلا يثبت الأمر بالخالي عنه، حيث إنّ أدلّة نفي الحرج والضرر والاضطرار نافية لا مثبتة، ولذا يحتاج في موارد ثبوت الأمر مع المانع إلى قيام دليل خاص كما في الصلاة، ويجري ذلك في موارد عدم التمكّن من الجزء أو رعاية الشرط للجهل أو النسيان أو غير ذلك.

وهذا بخلاف القسم الثالث فإنّه بارتفاع الأمر بالأهمّ سواء كان ارتفاعه واقعياً كالاضطرار أو الإكراه على تركه أو ظاهرياً كما في صورة الجهل بالأمر بالأهمّ يثبت الأمر بالمهمّ أو إطلاقه بحيث يعمّ الفرد الذي كان مع الأمر بالأهم، خارجاً عن الإطلاق أو لم يكن أمر به أصلاً، والوجه في ثبوت الأمر بالمهم أو ثبوت الترخيص في التطبيق أنّ الأمر بالأهمّ كان يزاحم الأمر بالمهم أو إطلاقه في مرحلة الامتثال لا في مقام الجعل والتشريع فمع عدم الأمر بالأهم أو مع عدم تنجّزه فلا تزاحم.

وأمّا القسم الثاني فهو متوسّط بين القسمين حيث إنّ الحرمة الواقعية وإن لم تكن متنجّزة، للجهل، إلّا أنّها تثبت المانعية الواقعية فلا تصحّ العبادة مع المانع الواقعي. وأمّا في موارد سقوط الحرمة سقوطاً واقعياً كالاضطرار إلى لبس الحرير والصلاة فيه فقد يقال بما أنّ الحرمة الواقعية مرتفعة يترتّب على ارتفاعها ارتفاع المانعية عن لبسه في الصلاة، ويترتب على ما ذكر أنّه لو قيل بالاحتياط في الشبهة الموضوعية للمانع في القسم الأول، كما إذا شك في ثوب أو ما يستصحبه المصلي أنّه مما لا يؤكل لحمه فلا يجب هذا الاحتياط في القسم الثاني من موارد الشك في المانعية، كما إذا شك في أنّ ثوبه حرير أم لا حيث إنّ أصالة البراءة الجارية عن لبسه حاكمة على قاعدة الاشتغال في المانعية.

. . . .

ثمّ أورد ﷺ على ما ذكر في القسم الثاني من المانعية بأنّه لم يظهر وجه لترتّب المانعية فيه على الحرمة بحيث ترتفع المانعية واقعاً بسقوط الحرمة للاضطرار أو الإكراه على لبس الحرير مثلاً أو ترتفع المانعية ظاهراً بارتفاع الحرمة بجريان أصالة البراءة عن حرمة لبس اللباس المشكوك في كونه حريراً أم لا، بل الصحيح عدم ترتّب المانعية على ثبوت الحرمة، وذلك فإنّ حرمة حصّة من العبادة ـ كالصلاة في ثوب حرير ـ وإن كانت لا تجتمع مع إطلاق متعلّق الأمر بطبيعي تلك العبادة للمضادة بينهما، إلّا أنّه قد تقدّم في بحث الضدّين أنّ ثبوت أحدهما لا يكون علّة لارتفاع الآخر، فلا يكون ثبوت الحرمة لحصّة من العبادة علّة لارتفاع الاطلاق عن متعلّق الأمر وتقيّده بغير تلك الحصة ليلزم من ارتفاع الحرمة عن تلك الحصة انتفاء التقيّد وثبوت الاطلاق في ناحية الطبيعي المتعلّق به الأمر، فلا مجال لتوهّم ثبوت الإطلاق وارتفاع التقيّد بمجرّد ارتفاع الحرمة عن تلك الحصّة.

أضف إلى ذلك أنّ ارتفاع الحرمة للاضطرار أو غيره لا يوجب ارتفاع ملاكها وارتفاع الحرمة لا يكشف عن ارتفاع الملاك ومع وجود ملاك الحرمة الغالب على ملاك الأمر لا يصحّ المأتي به لأن يكون عبادة قابلة للتقرّب بها، اللّهمّ إلّا أن يقال عدم ارتفاع ملاك الحرمة يختصّ بموارد ارتفاع الحرمة لعجز المكلف وعدم تمكّنه من الترك لا ارتفاعه بالاضطرار والحرج ونحوهما مما يكون الرفع فيه شرعياً، حيث إنّ رفع الشارع الحرمة مع تمكّن المكلّف من رعايتها يكشف عن ثبوت الملاك في غير موارد رفعه، فلا كاشف للملاك في موارد رفع الحرمة ليزاحم ملاك الأمر.

والمتحصل لا ترتّب بين ثبوت الإطلاق في ناحية الطبيعي المتعلّق به الأمر وبين ارتفاع الحرمة عن الحصة المنهي عنها، بل لو فرض الترتب بينهما فلا يكون هذا

. . . .

النحو من الترتب شرعياً لتكون أصالة البراءة الجارية في ناحية الحصّة حاكمة على أصالة الاشتغال في مورد احتمال المانعية، حيث إنّ حكومة أصل على أصل آخر ينحصر بما إذا كان الترتّب بينهما شرعياً كما في حكومة أصالة الطهارة الجارية في ناحية الماء المغسول به الثوب المتنجس على استصحاب نجاسة الثوب والترتّب في المقام على تقديره عقلي ومن باب انّ انتفاء أحد الضدّين يلازم ثبوت الضدّ الآخر[1].

أقول: لم يظهر وجه مانعية شيء للعبادة لأجل التزاحم بين التكليفين، فإنّ التزاحم بينهما في مورد يوجب عدم الأمر بالمهمّ مطلقاً أو في عرض الأمر بالأهم وعند سقوط الأمر بالأهم واقعاً ـ كالاضطرار أو الإكراه على تركه أو نسيانه ـ لا أمر بالأهم لتقع المزاحمة بين الأمر به والأمر بالمهم، ومع ثبوته واقعاً ـ ولو كان المكلّف معذوراً في تركه كما في مورد الجهل بمعنى الشك ـ يثبت الأمر بالمهم أيضاً بنحو الترتب كما ثبت بنحو الترتّب في صورة تنجّز التكليف بالأهمّ، ولو قيل بعدم إمكان الأمر بالمهم أصلاً مع تنجّز التكليف بالأهم وأنّ المهم محكوم بالفساد لعدم الأمر به ولو بنحو الترتب ولا سبيل لإحراز الملاك فيه، لكان الحال مع عدم تنجّزه أيضاً كذلك، لأنّ الأمر بالأهم واقعاً مع الأمر بالمهم في عرض واحد، من التكليف بما لا يطاق ومن طلب الجمع بين الضدّين، ولزوم الإتيان بالمهمّ مع نفي وجوب الأهمّ بالأصل للتمسّك بإطلاق وجوب المهم والأمر به بعد عدم ثبوت المقيّد لوجوبه في المورد ولو بالأصل إنّما هو فيما كان الأمر بالأهم والمهم من قبيل المضيّقين، وأمّا إذا كان الأمر بأحدهما مضيّقاً والآخر موسّعاً فقد تقدّم أنّه لا يتصوّر التزاحم بين الأمر

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٤٠٠.

. . . .

بالمضيّق والأمر بالموسّع كالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بالصلاة في أوّل الوقت وأنّ الصلاة في أوّل الوقت محكومة بالصحة لإمكان الترخيص في تطبيق طبيعي المأمور به عليها ولو بنحو الترتّب، ولو قيل بعدم إمكان الترخيص في التطبيق في مورد تزاحم الفرد ولو بنحو الترتب يكون الإتيان بالفرد من الطبيعي في أول الوقت مع احتمال نجاسة المسجد محكوماً بالصحّة تمسكاً بإطلاق الطبيعي المتعلّق به الأمر، حيث لم يثبت في الفرض المقيّد (بالكسر) لإطلاقه أو ثبت عدم المقيّد له ولو بالأصل الجاري في ناحية عدم وجوب الإزالة.

وأمّا ما ذكر في القسم الثاني، ففيه أنّه لا فرق في المتفاهم العرفي بين النهي عن شيء في العبادة سواء كان كقوله «إذا قمت إلى الصلاة فلا يكن معك ما لا يؤكل لحمه» أو كقوله «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» أو «لا تصلّ في الذهب والحرير» في أنّه لا يستفاد منها إلّا المانعية لا تحريم العبادة، يعني الحصة.

نعم، حرمة لبس الحرير والذهب للرجال ـ ولو لم يكن في الصلاة أو ساتره فيها ـ مستفاد من خطاب آخر تعلّق النهي فيه بلبسهما للرجال، ولذا لا يكون سقوط الحرمة عن لبسهما بالاضطرار أو الإكراه أو النسيان موجباً لارتفاع المانعية. وفي صحيحة محمد بن عبدالجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض»[1]، وكقوله عليه السلام في موثّقة عمّار: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه»[2].

(١) الوسائل: ج ٣، باب ١١ من ابواب المصلي، الحديث: ٢.

(٢) الوسائل: ج ٣، باب ٣٠ من ابواب لباس المصلي، الحديث: ٤.

. . . .

نعم، في مورد الصلاة قام الدليل على عدم سقوطها بالاضطرار أو الإكراه على بعض المانع وهذا أمر آخر، ولبس الحرير والذهب من هذا البعض ولو كان المنهي عنه ستر الرجل عورته بالحرير المحض لكان هذا النهي التحريمي موجباً فقط لتقيّد الصلاة بعدم كون ساتر المصلي حريراً، كما قيّد بعدم كون ساتره غصباً وإذا سقطت الحرمة للاضطرار أو الإكراه أو النسيان كانت صلاته فيه محكومة بالصحة، كما يسقط عن الشرطية اشتراط كون ساتره غير مغصوب مع الاضطرار إلى لبسه أو الإكراه عليه.

وعلى ذلك، فسقوط الحرمة عن لبس الحرير أو الذهب عند الاضطرار أو الإكراه على لبس أحدهما لا يلازم سقوطهما عن المانعية للصلاة، بخلاف سقوط الحرمة عن لبس ثوب الغير بلا رضاه بالاضطرار أو الإكراه فإنّه يلازم سقوط اشتراط الصلاة بغير الساتر المزبور ولو اضطرّ المكلّف أو أُكره على لبس الحرير أو الذهب في بعض الوقت دون البعض الآخر يتعيّن عليه تأخير صلاته إلى زوال الاضطرار أو الإكراه، بخلاف ما إذا اضطرّ في بعض الوقت إلى لبس المغصوب أو أُكره عليه، فإنّه يجوز له الصلاة في الثوب المزبور في فترة الاضطرار أو الإكراه، والفرق انّ اشتراط الصلاة بالساتر المباح استفيد من حرمة التصرّف في ملك الغير بلا رضاه بخلاف اشتراطها بعدم كون لباس المصلّي من الحرير أو الذهب، فإنّ المانعية فيهما غير تابعة لحرمة لبسهما بل ناشئة من تقيّد طبيعي الصلاة المأمور بها بعدم لبسهما.

ولو شك في ثوب أنّه حرير أو غير حرير فبناءً على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية يثبت باستصحاب عدم كونه حريراً، حلّية لبسه وعدم مانعيته للصلاة، كما يثبت في مورد الشك في كون الثوب مما لا يؤكل لحمه، جواز الصلاة فيه، وإن منع عن جريان الاستصحاب في العدم الأزلي تصل النوبة إلى أصالة البراءة

ومما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة، يظهر حال الأقسام في المعاملة، فلا يكون بيانها على حدة بمهم، كما أن تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد وعدمها، التي ربما تزيد على العشرة ــ على ما قيل ــ كذلك، إنما المهم بيان ما هو الحق في المسألة، ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الأقوال، من بسط المقال في مقامين:

الأول في العبادات: فنقول وعلى الله الإتكال: إن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها، ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة ــ كما عرفت ــ مقتضٍ لفسادها، لدلالته على حرمتها ذاتاً [١]، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقةالأمر أو

عن التكليف بالصلاة المقيّدة بغير الثوب المزبور المعبّر عنها بأصالة البراءة عن المانعية كما ذكرنا في مسألة اللباس المشكوك بأنّ المانعية انحلالية ولا مانع عن الرجوع إلى أصالة البراءة بالإضافة إلى الثوب المشكوك، ولو بنى على أصالة الاشتغال وعدم جريان أصالة البراءة فلا فرق بين الشك في كون ما استصحبه المصلّي من غير المأكول وبين الشك في كون الثوب حريراً، ففي مورد الشك في كونه حريراً يجوز لبسه لأصالة الحلّية في لبسه ولكن لا يجوز الصلاة فيه إذا أمكن الصلاة في غيره ولو في آخر الوقت، حيث إنّ مانعية لبس الحرير غير ناشئة عن حرمة لبسه لترتفع بالتعبّد بحلّية اللبس، بل ناشئة من تقيّد الصلاة بعدم لبسه، وهذا بخلاف تقيّد الصلاة بغير الساتر المغصوب فإنّ الصلاة مقيّدة بعدم حرمة الستر لا بعدم كون الساتر ملك الغير بلا رضاه وحصل التقيّد من حرمة الغصب، حيث إنّ المنافي لإطلاق الطبيعي حرمة الستر فأصالة الحلّية في مورد الشك في كونه ملك الغير تعبّد بعدم المانع، فتدبّر تعرف.

مقتضى النهي عن العبادة

[١] ذكر ﷺ أنّ النهي إذا تعلّق بنفس العبادة بالمعنى المتقدّم أو بالجزء منها

الشريعة مع الحرمة، وكذا بمعنى سقوط الإعادة، فإنه مترتب على إتيانها بقصد القربة، وكانت مما يصلح لأن يتقرب به، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، ويتأتى قصدها من الملتفت إلى حرمتها، كما لا يخفى.

لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية، ولا يكاد يتصف بها العبادة، لعدم الحرمة بدون قصد القربة، وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلّا تشريعاً، ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، ومعه لا تتصف بحرمة أخرى، لإمتناع اجتماع المثلين كالضدين.

يقتضي فسادها؛ لدلالته على حرمة نفس العبادة أو نفس جزئها ولا يمكن اجتماع الحرمة مع الصحة سواء كان المراد بالصحة موافقة الشريعة والأمر أو بمعنى سقوط الإعادة والقضاء؛ لأنّ الصحّة بكلا المعنيين تتوقّف على الإتيان بالعبادة بقصد التقرّب وكون العمل صالحاً به ومع حرمة العمل ومبغوضيّته لا يمكن أن يكون صالحاً للتقرّب به ولا يتأتّى قصد التقرّب من الملتفت إلى حرمته.

ثمّ تعرّض ﷺ لما يقال من أنّ الحرمة النفسية لا تتعلّق بالعبادة أصلاً، فإنّ الفعل لا يكون معنوناً بالعبادة إلّا إذا كان بقصد التقرّب ولا يتمكن المكلف من قصد التقرّب إلّا بنحو التشريع ومع التشريع تكون حرمته تشريعية ولا يمكن أن يتعلّق بها الحرمة النفسية لامتناع اجتماع الحرمتين في فعل واحد، كما لا يمكن تعلّق الحكمين المتضادّين به.

وأجاب عن ذلك بعدم المنافاة بين الحرمة الذاتية والتشريعية لتعدّد متعلّقهما لأنّ المراد بالعبادة في تعلّق الحرمة النفسية بها ما لو تعلّق به أمر لما كان يسقط بدون قصد التقرّب كصوم يوم العيدين وصلاة الحائض، أو ما تكون عبادة بنفسها لولا النهي عنه كالسجود لله، فإنّه إذا فرض في مورد المفسدة الغالبة في السجود لله ﷻ لتعلّق به

فإنه يقال: لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة ـ لو كان مأموراً به ـ بالحرمة الذاتية، مثلاً صوم العيدين كان عبادة منهياً عنها، بمعنى أنه لو أمر به كان عبادة، لا يسقط الأمر به إلّا إذا أتى به بقصد القربة، كصوم سائر الأيام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادة، كالسجود لله تعالى ونحوه، وإلّا كان محرماً مع كونه فعلاً عبادة، مثلاً إذا نهي الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى، كان عبادة محرمة ذاتاً حينئذ، لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال، مع أنه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية، بناءً على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال في التجري والإنقياد، فافهم.

هذا مع أنه لو لم يكن النهي فيها دالاً على الحرمة، لكان دالاً على الفساد، لدلالته على الحرمة التشريعية، فإنه لا أقل من دلالته على أنها ليست بمأمور بها، وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومه، نعم لو لم يكن النهي عنها إلّا عرضاً، كما

النهي النفسي كما لو كان سجود الحائض لله محرّماً، وهذه العبادة تتّصف بكلا قسميها بالحرمة التشريعية أيضاً، لكن المتعلّق للحرمة التشريعية ليس نفس الفعل حقيقة بل قصد الإتيان به بداعوية الأمر بها والقصد كالتجري والانقياد من أفعال القلب.

ولو أُغمض عن ذلك والتزم بدلالة النهي عن عبادة على حرمتها التشريعية فهذه الدلالة كافية في الدلالة على فسادها حيث إنّه مع دلالته على الحرمة التشريعية يكون دالّاً على عدم الأمر بتلك العبادة حتى فيما كان في البين إطلاق يقتضي الأمر بتلك العبادة لولا النهي عنها الدال على حرمتها تشريعاً، كما هو الحال بالإضافة إلى صوم يوم العيدين والصلاة أيام الحيض والنفاس.

نعم، لو كان تعلّق النهي بالعبادة من المجاز في الاسناد كتعلّق النهي بالصلاة في

إذا نهي عنها فيما كانت ضد الواجب مثلاً، لا يكون مقتضياً للفساد، بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد الاكذلك أي عرضاً، فيخصص به أو يقيد[١].

أوّل الوقت مع وجوب الإزالة بناءاً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه فلا دلالة في تعلّق النهي العرضي المجازي على الفساد؛ لأنّ النهي في هذا الفرض ليس تشريعياً أيضاً بل إرشاد إلى امتثال الأمر بالإزالة وموافقة الأمر بها.

[١] يحتمل أن يكون مراده أنّ النهي التبعي المجازي عن الضدّ يخصّص العموم الوارد في خطاب يعمّ الأمر بتلك العبادة أيضاً أو يقيّد إطلاقه، ولكنّ هذا التقييد والتخصيص عرضي مجازي، وفي الحقيقة العموم مخصّص أو الإطلاق مقيّد بنفس الأمر بالأهمّ والتخصيص والتقييد بالأمر بالأهم لا يقتضي فساد الضد إذا كان الضد عبادة لأنّ التخصيص والتقييد به ليس لفقد الملاك في تلك العبادة أو مبغوضيّتها، ولو كانت غيرية كما إذا بنى على اقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضدّه بل لعدم إمكان الأمر بالضدّين في زمانٍ واحد ويحتمل أن يكون مراده أنّ النهي التبعي العرضي ليس نهياً عن متعلّقه حقيقة ليخصّص العموم في خطاب الأمر أو يقيّد به إطلاقه.

أقول: لو كان الإشكال في أنّه لا يمكن أن تكون العبادة بالمعنى المتقدّم حراماً ذاتاً وحراماً تشريعاً كان الإشكال واهياً لا لما ذكره الماتن ﷺ من اختلاف المتعلّقين وتعدّدهما فإنّ المقرّر في محلّه أنّ في مورد التشريع يكون العمل خارجاً محرّماً فإنّه افتراء وكذب عملي على الله ﷻ.

وبتعبير آخر: التشريع عنوان للعمل الخارجي ولا يقاس بالانقياد والتجري فإنّهما لا يقبلان الوجوب والحرمة المولويين لعدم تغيّر الفعل المنقاد به أو المتجرى به بعنوان الانقياد والتجري عمّا كان عليه قبل عروضهما لعدم كون عنوانهما أمراً التفاتياً.

نعم، الانقياد كالإطاعة موجبة لاستحقاق المثوبة، كما أنّ التجري موجب

. . . .

لاستحقاق العقوبة كالعصيان، فلا ملاك في البين للأمر النفسي أو النهي النفسي بل وجه وهن الإشكال هو أنّه لا موجب لامتناع تعلّق حكمين حكم بالفعل بالعنوان الأوّلي وحكم آخر مثله بعنوان ينطبق على ذلك الفعل أحياناً، كما إذا نذر المكلّف الإتيان بصلواته اليومية فيتعلّق بالصلاة بعنوانها الأوّلي وجوب وبعنوان الوفاء بالنذر وجوب آخر.

غاية الأمر بتعلّقهما يتأكّد الوجوب عند النذر، وهكذا يمكن في مفروض الكلام تعلّق الحرمة بنفس الصوم يوم العيد وتعلّق حرمة أخرى بعنوان التشريع إذا نوى عند صومه أنّه مطلوب للشارع فتكون الحرمة متأكّدة، بل الإشكال أنّه إذا ورد النهي عن صوم يوم العيدين أو عن صلاة الحائض فلا يمكن أن يستفاد من ذلك الخطاب الحرمة الذاتية والتشريعية معاً بأن يكون الخطاب المزبور ظاهراً في كلٍّ من الحرمة التشريعية والذاتية، بل ظاهره خصوص الحرمة التشريعية أو خصوص الحرمة الذاتية.

نعم، الحرمة الذاتية إذا استفيدت منه يستفاد حرمته التشريعية من خطاب النهي عن الافتراء على الله ﷻ، هذا ولكن قد تقدّم أنّ ظاهر النهي عن صوم يوم العيدين والصلاة أيام الحيض ونحوهما هو الإرشاد إلى عدم المشروعية لا النهي التكليفي فلا يدل على التحريم لذات العمل ولا التشريع في الإتيان بل بعد عدم مشروعية العمل يكون الإتيان به بداعوية الأمر مع العلم بالحال تشريعاً مستفاداً حرمته مما دلّ على حرمة الكذب والافتراء على الله ﷻ. وعليه ففساد العمل ليس من جهة حرمته تشريعاً، بل لعدم مشروعيته بالأمر به وجوباً أو استحباباً.

المقام الثاني في المعاملات: ونخبة القول، أن النهي الدالّ على حرمتها لا يقتضي الفساد، لعدم الملازمة فيها ـ لغةً ولا عرفاً[١] ـ بين حرمتها وفسادها أصلاً، كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة، أو بمضمونها.

بما هو فعل التسبيب أو التسبب بها إليه، وإن لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام، وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها، مثل النهي عن أكل الثمن أو المثمن في بيع أو بيع شيء.

مقتضى النهي عن المعاملة

[١] وحاصله أنّ النهي عن معاملة بمعنى تحريمها لا يقتضي فسادها أي عدم إمضائها بما لها من الأثر سواء كان المنهي عنه هو الفعل المباشري للمكلّف من غير أن يكون في ناحية المنشأ بها جهة مبغوضية كما في النهي عن البيع وقت النداء بناءاً على أنّ النهي عنه وقت النداء تكليفي، لا للإرشاد إلى إتيان صلاة الجمعة وامتثال وجوبها، فإنّ المحرّم تكليفاً هو إنشاء البيع والاشتغال به بما هو فعل مفوّت لصلاة الجمعة لا ملكية المبيع للمشتري والثمن للبائع، أم كان النهي عن المعاملة لمبغوضية المنشأ من غير أن يكون في إنشائها بخصوصه من إيجابها وقبولها مبغوضية، كما في بيع المصحف من الكافر فإنّ المبغوض ملكية المصحف له سواء كان بالبيع أو بالمصالحة أو بالهبة أو بغير ذلك، أو كان المنهي عنه هو التسبيب الخاصّ والوصول به إلى المسبّب كما في النهي عن البيع الربوي فإنّ المبغوض ملكية الزيادة في أحد العوضين المتجانسين بالبيع الجاري عليهما، وأمّا ملكيّتهما بالهبة مثلاً فلا حرمة لها كما أنّ بيع أحد المتجانسين بالآخر أي إنشائه المعبّر عنه بنفس السبب لا حرمة له.

ثمّ إنّ النهي عن المعاملة بالنحو الأخير كالنهي عنها بأحد النحوين الأوّلين لا يقتضي فسادها حيث لا منافاة بين مبغوضية المعاملة في كلّ منها وإمضائها على

نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها، كما أن الأمر بها يكون ظاهراً في الإرشاد إلى صحتها من دون دلالته على إيجابها أو استحبابها، كما لا يخفى، لكنه في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات، لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات، ومع عدمها لا محيص عن الاخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة، وقد عرفت أنها غير مستتبعة للفساد، لا لغةً ولا عرفاً.

تقدير إنشائها فالملازمة بين النهي عنها وفسادها منتفية لغةً وعرفاً.

نعم، النهي عن المعاملة يقتضي فسادها فيما كان النهي دالاًّ على حرمة ما لا يمكن حرمته مع صحّتها كالنهي عن أكل الثمن أي التصرّف فيه في بيع شيء كثمن الخمر أو النهي عن التصرّف في المثمن كما في النهي عن استعمال الميتة.

هذا كلّه مع قيام القرينة على أنّ النهي عن المعاملة تكليفي، وإلّا فظاهر النهي عن معاملة هو الإرشاد إلى عدم إمضائها كما أنّ الأمر بها ارشاد إلى صحّتها كالنهي عن بيع الخمر أو الميتة، ولكنّ الظهور في الإرشاد إنّما هو في المعاملات بالمعنى الأخص يعني العقود والإيقاعات، لا المعاملة بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فإنّ المعاملة إذا لم تكن من قبيل العقد والإيقاع ولم يكن في البين قرينة على أنّ النهي عنها للإرشاد يكون ظاهراً في تحريمها، وقد علم أنّ تحريم المعاملة لا تستتبع فسادها لا لغةً ولا عرفاً.

أقول: ما ذكره ﷺ من انتفاء الملازمة بين النهي عن معاملة وفسادها لغةً وعرفاً لعلّه من اشتباه القلم، والصحيح انتفاء الملازمة عقلاً وعرفاً، حيث لا معنى للملازمة لغة إلّا الدلالة الالتزامية اللفظية ومعناها عدم إمكان تصوّر معنى اللفظ بلا تصوّر المعنى الآخر عقلاً أو عرفاً.

. . . .

ومن الظاهر عدم انحصار الاقتضاء بالدلالة الالتزامية ليعلّل عدم الاقتضاء بعدمها.

وأيضاً ما ذكره من أنّ المعاملة إذا لم تكن من العقد والإيقاع يكون ظاهر النهي عنها تحريمها تكليفاً إذا لم تكن قرينة مقامية على خلافه لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الفعل إذا كان موضوعاً لحكم بحيث ينتزع من ترتّب ذلك عليه عنوان الصحّة كغسل الثوب المتنجّس حيث يترتّب عليه طهارة الثوب، أو حلّية أكل الحيوان المترتّبة على ذبحه أو نحره أو صيده، ثمّ ورد النهي عن حصّة من ذلك الفعل أو بذلك الفعل مع خصوصية كالنهي عن غسل المتنجس بالمضاف أو النهي عن الذبح بغير الحديد، فظاهر النهي الإرشاد إلى عدم ترتّب الطهارة أو الذكاة لا مجرّد تحريم تلك الحصّة من الفعل ولا الفعل بتلك الخصوصية، ولذا ذكرنا أنّ النهي عن تنخيع الذبيحة قبل زهاق الروح، ظاهره الإرشاد إلى المانعية عن الذكاة.

وبالجملة النهي عن حصة من الفعل الموضوع للأثر أو النهي عنه مع خصوصيته ظاهره الإرشاد إلى عدم ترتب الأثر على تلك الحصة أو مع تلك الخصوصية وإنّما يكون النهي ظاهراً في تحريم نفس الفعل تكليفاً في غير ذلك.

وذكر المحقّق النائيني ﷺ أنّ النهي عن معاملة قد يقتضي فسادها وقد لا يقتضي فسادها، وبيان ذلك أنّ النهي عن المعاملة إن كان غيرياً كالنهي عن بيع المجهول فظاهره كون الخصوصية فيها مانعة عنها، فلا كلام في دلالته على الفساد؛ لأنّ صحتها مع كون تلك الخصوصية مانعة عن إمضائها لا تجتمعان.

وأمّا إذا كان النهي عنها تحريمياً نفسيّاً كما هو مورد الكلام في المقام فلا يخفى أنّ المعاملة قد تطلق ويراد منها معناها المصدري أي إيجادها، وقد تطلق ويراد منها معناها الاسم المصدري، فعلى الأول لا منافاة بين مبغوضية إيجادها وإمضائها على

. . . .

تقدير الإنشاء، فالنهي عنها بمعناها المصدري لا يقتضي فسادها، وهذا بخلاف ما إذا كان النهي عنها بمعناها الإسم المصدري كالنهي عن بيع المصحف من الكافر والعبد المسلم منه فالنهي عنها يقتضي فسادها؛ لأنّ صحة المعاملة تتوقف على أمور ثلاثة.

الأول: كون المتبايعين مالكين للعوضين أو بحكم المالك.

الثاني: عدم الحجر عليهما أو على أحدهما من جهة تعلق حق الغير أو لغير ذلك من أسباب الحجر ليكون له السلطنة الفعلية على التصرف.

الثالث: ايجاد المعاملة بسبب خاص. ونهي المالك أو من بحكمه ممن بيع ماله بمعناه الاسم المصدري معجز مولوي عن الفعل ومعناه عدم سلطنته عليه فيتخلّف به الشرط الثاني، ولذا ترى أنّ الفقهاء يلتزمون بعدم صحّة الاجارة على الواجبات المجانية لأنّ مع خروج الفعل عن سلطان المالك بإيجاب الشارع وكونه مملوكاً له أو حقّاً له لا يمكن تمليكه لمن يأخذ الاجرة منه بإجارة أو بغيرها ومن ذلك حكمهم ببطلان بيع منذور الصدقة، فإنّ المكلّف بنذره التصدّق به يكون محجوراً عن كلّ ما ينافي الوفاء بنذره ومن ذلك حكمهم بفساد بيع شيء من شخص فيما إذا اشترط عليه في عقد عدم بيعه منه، كما إذا باعه شيئاً واشترط عليه أن لا يبيعه من زيد وغير ذلك.

وبالجملة النهي عن معاملة بمعناه الاسم المصدري يوجب عدم السلطنة عليها.

لا يقال: يعتبر في تعلّق النهي بشيء كونه مقدوراً ليتمكّن المكلّف من موافقته ومخالفته، ومع عدم صحّة المعاملة بالمعنى الاسم المصدري لا يكون المكلّف متمكّناً منها، أضف إلى ذلك أنّ أسامي المعاملات كأسامي العبادات أسامي للصحيحة منها فاللازم أن تكون المعاملة بالمعنى الاسم المصدري صحيحةً، ولذا قيل

. . . .

النهي عن معاملة يقتضي صحتها مطلقاً أو فيما كان المنهي عنها المعنى المسبّبي.

فإنّه يقال: لو كان المسبّب الذي يتعلّق النهي به هو المسبّب الشرعي كان ما ذكر وجيهاً، ولكنّ المنهي عنه هنا المسبّب العرفي المجتمع مع إمضاء الشارع وعدم إمضائه، لا الشرعي وفي هذه الصورة نهي الشارع عنها حجراً على المكلّف ويستلزم عدم إمضاء الشرع، والمنهي عنه وهو المسبّب العرفي مقدور على المكلّف قبل النهي وبعده بتمكّنه على سببه، وفرق واضح بين عدم القدرة على الملكية العرفية وعدم كونها ممضاة، فالمنافي للنهي عدم القدرة عليها لا عدم كونها ممضاة(١).

أقول: لو فرض تعلّق النهي بالمعاملة بمعناها الاسم المصدري وكان النهي عنها تكليفاً لا إرشاداً إلى فسادها فغاية مدلول النهي مبغوضية المنشأ فيها، أي صيرورة المبيع للمشتري بإزاء الثمن للبايع، وإذا كان المبغوض هو الملكية باعتبار العرف أو المتعاقدين كما هو مقتضى بيانه في إمكان النهي عن المعاملة بمعناه الاسم المصدري فلا تنافي المبغوضية كذلك إمضائها، ومجرّد النهي عنها لا يوجب الحجر بالإضافة إلى المعنى المصدري، ولذا لو نذر في المال بأن لا يبيعه بأزيد من رأس المال من مؤمن، فباعه منه بالأزيد يحكم بصحّته، وأمّا أخذ الأجرة على بعض الواجبات بل عن بعض المستحبّات فلا يجوز لإلغاء المالية عنها على ما ذكر في بحث المكاسب، وبيع منذور التصدّق به لا بأس به وضعاً، مع أنّه لا يتعلّق النهي بالبيع لأنّ الأمر بالوفاء بالنذر لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاص، هذا فيما كان من قبيل نذر الفعل. وأمّا إذا كان من نذر النتيجة فبناءً على صحّة نذرها فإن كان مطلقاً أو

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٤٠٣.

. . . .

مشروطاً بما هو حاصل حال البيع فعدم جوازه لعدم كون المال ملكاً للبائع وصيرورته ملكاً للمنذور له. وبيع الشيء من شخص على أن لا يبيعه من فلان ولو في عقدٍ خارجي كبيع منذور التصدّق محكوم بالصحة ولذا يوجب الخيار للمشروط له. هذا كلّه مع ما تقدّم من أنّه لا فرق بين المعنى المصدري والاسم المصدري إلّا بالاعتبار وكون ألفاظ المعاملات كألفاظ العبادات أسامي للصحيحة مقتضاه تعلّق النهي بما يكون موضوعاً للصحة واللزوم، وقد ذكرنا أنّ النهي إذا كان تكليفياً لا يخرج متعلّقه عن الموضوع للصحة واللزوم.

نعم، إذا كان في مورد الوفاء بالمعاملة مبغوضاً كبيع السلاح من أعداء الدين فيمكن الالتزام بفسادها فإنّ النهي عن الوفاء بالمعاملة لا يجتمع مع صحتها، وكذا فيما إذا لم يأمر الشارع بالوفاء بها كما إذا استأجر شخصاً على عملٍ في زمان كخياطة ثوبه، ثم آجر الأجير نفسه في ذلك الزمان بعملٍ مضادٍّ للخياطة، فإنّه يحكم ببطلان الاجارة الثانية لأنّ أمر الشارع بالوفاء بالاجارة الأُولى لا يسقط بالاجارة الثانية ولا يمكن الأمر بالوفاء بالاجارة الثانية مع أمره بالوفاء بالأُولى.

ومن هذا القبيل إذا آجرت الزوجة نفسها على عمل ينافي الإتيان به حقّ زوجها فلعدم الأمر بالوفاء بتلك الاجارة يحكم ببطلانها.

وما ذكره الماتن ﷺ من النهي عن التصرّف في المثمن في بيع أو عن التصرّف في الثمن في بيع شيء يدخل إمّا في المنع عن الوفاء أو إلغاء المالية عن أحد العوضين.

لا يقال: لا مانع عن الأمر بالوفاء بالاجارة الثانية على نحو الترتّب على عدم الوفاء بالأُولى، وكذا الأمر للزوجة بالوفاء بإجارتها على تقدير عدم إطاعة زوجها.

. . . .

فإنه يقال: لا مجال للترتب في المعاملات فإنّ صحتها إمّا أن تكون تنجيزية فيجب الوفاء بها وإمّا أن لا تكون، فلا أمر بالوفاء بها، وأمّا الصحة التقديرية كالصحة على فرض الترتب لا مجال لها في المعاملات.

ثمّ إنّه ذكر الشيخ العراقي ﷺ عدم اقتضاء النهي التكليفي عن معاملة فسادها سواء كان المنهي عنه هو السبب، أو التسبيب إلى المسبّب، أو المسبّب فإنّ مبغوضية شيء منها لا ينافي صحتها ومؤثريتها في النقل والانتقال خصوصاً في النهي عن الأخيرين لاقتضاء النهي حصولهما، إذ مع عدم حصولهما لا معنى للنهي عنهما وتحريمهما.

نعم، إنّما يقتضي النهي التكليفي للفساد فيما إذا كان النهي عن المعاملة للإرشاد إلى الخلل فيها أو كان النهي التحريمي متعلّقاً بلوازم صحة المعاملة كالنهي عن أكل الثمن أو المثمن والتصرّف فيهما مما لا يجتمع حرمته مع صحة المعاملة ونفوذها فيحكم بفسادها.

ثمّ قال: وإذا لم يكن منافاة بين مبغوضية المعاملة وكونها مؤثرة في النقل والانتقال فلا يكون موجب لدعوى اقتضاء الفساد، وبالنهي عنها تكليفاً يخصّص ما دلّ على الجواز تكليفاً أو يقيّد به إطلاق الدليل على جوازها، ولا يكون ذلك موجباً للتخصيص أو التقييد فيما دلّ على جوازها وضعاً بالعموم أو الاطلاق حتّى فيما إذا كان الجواز التكليفي أو الوضعي مستفاداً من خطاب واحد، كقوله ﷺ «الناس مسلّطون على أموالهم»[1]، بناءاً على القول بأنّ عمومه مثبت لجواز المعاملة تكليفاً

---

(١) غوالي اللئالي ٢ / ١٣٨، الحديث ٣٨٣.

. . . .

ووضعاً، فالنهي عن معاملة تكليفاً يوجب تخصيص جوازه تكليفاً ولا يخصّص عموم الجواز وضعاً.

نعم، لو كان النهي عن معاملة بمعنى مبغوضية المعاملة بشراشر وجودها حتّى بالإضافة إلى حدودها الراجعة إلى الجعل والإمضاء لكان لدعوى منافاة صحتها مع مبغوضيتها كذلك مجال، ولكن من الواضح عدم قابلية المعاملة بشراشر وجودها وحدودها للنهي عنها، فإنّ المعاملة كذلك أمر خارج عن تحت قدرة المكلّف فعلاً وتركاً، وإنّما القابل لتعلّق النهي هي المعاملة من ناحية التوصّل إلى وجودها بالسبب في ظرف تحقّق أصل الجعل من ناحية الشارع، لأنه هذا الذي يكون تحت اختيار العبد فعلاً أو تركاً ومعلوم انّ مبغوضية المعاملة من هذه الجهة غير منافية لإرادة الشارع الجعل والإمضاء وتأثيرها في النقل والانتقال.

نعم قد يكون في بعض الموارد النهي دالاً على الفساد وعدم الإمضاء، ولكن ذلك بواسطة بعض القرائن الخارجية كما في البيع الربوي وبيع المصحف من الكافر، وعلى ذلك فالحكم بفساد المعاملة من جهة النهي عنها يحتاج إلى إحراز كون النهي عنها في مقام الارشاد إلى عدم الجعل والإمضاء وإلّا فطبع النهي عن معاملة لا يقتضي إلّا المولوي التحريمي الذي عرفت عدم اقتضائه الفساد، وقال في آخر كلامه: هذا إذا كان النهي متعلّقاً بعنوان المعاملة أو بالسبب أو بالتسبّب إلى وجود المعاملة[1].

أقول: مقتضى ذيل كلامه ﷺ أنّ المسبب في المعاملة لا يدخل في متعلّق النهي وإنّما يتعلّق النهي إمّا بعنوان المعاملة أو بالسبب أو بالتسبّب إلى وجودها بالسبب،

---

(١) نهاية الأفكار ١ / ٤٥٩.

. . . .

ومن الظاهر أنّ عنوان المعاملة يكون بالسبب والتسبّب والمسبّب، وإذا كان المسبّب خارجاً عن قدرة المكلّف واختياره ـ لأنّه من فعل الشارع وجعله ـ كان الداخل تحت الاختيار، السبب والتسبّب إلى المسبّب، فالنهي في الحقيقة يتعلّق بأحدهما أو بكليهما، والمبغوضية كذلك لا تنافي حصول المسبّب بجعل الشارع وإمضائه مع أنّه تقدّم في أوّل كلامه أنّ النهي عن التسبّب يقتضي صحّة المعاملة ونفوذها فإنّه لولا حصول المسبّب به لم يكن للنهي عن التسبّب بالسبّب تكليفاً، معنى معقولاً.

وذكر ﷺ أيضاً في كلامه المتقدّم أنّ ظاهر النهي عن المعاملة أو السبب أو التسبّب كونه تكليفياً لا إرشادياً فالحمل على الإرشاد يحتاج إلى قيام القرينة، مع أنّه قد تقدّم أنّ ظاهر النهي عن معاملة هو الإرشاد إلى عدم إمضائها، فيحتاج حمل النهي على التكليف إلى قيام قرينة ككون ملاك النهي عن البيع وقت النداء كون البيع مفوّتاً للصلاة، كما وقد تقدّم منّا مراراً أنّه ليس في المعاملات سبب ومسبّب وتسبّب بل المعاملة أمر إنشائي اعتباري يعتبرها العاقد كسائر العقلاء وتقع مورد الإمضاء من العقلاء والشرع لا أنّ العاقد أو الموقع يوجد اعتبار الشرع وإمضائه أو يتسبّب إلى إمضائه حيث إنّ كثيراً من العاقدين لا يعتقدون بالشرع فضلاً عن إمضاء الشارع واعتباره، وحقيقة المعاملة اعتبار العاقد أمراً قابلاً للاعتبار والثبوت الاعتباري ويبرز ذلك المعتبر بقصد انطباق عنوان المعاملة على اعتباره، والشرع قد يردع عنه وقد يمضيها.

ثم ذكر ﷺ في ذيل كلامه السابق أنّ النهي إذا تعلّق بأجزاء السبب وشرائطه يكون كما في العبادات محمولاً على الإرشاد لبيان الكيفية اللازمة في السبب وما هو المانع والمخلّ بالمعاملة إلّا أنّ الفرق بين المعاملة والعبادة هو أنّ النهي إذا شكّ في أنّه إرشادي أو تحريمي فإنّ مقتضى الأصل كون النهي المتعلّق بنفس العبادة ارشاداً

. . . .

إلى عدم مشروعيتها بخلاف النهي المتعلّق بجزء العبادة أو شرطها فإنّ مقتضى أصالة البراءة عدم مانعية المنهي عنه عن العبادة بخلاف المعاملات فإنّ مقتضى الأصل عدم مشروعيتها وإمضائها سواء كان المنهي عنه عنوان المعاملة أو غيره، فإنّ أصالة البراءة لا مورد لها في المعاملات لا البراءة العقلية ولا النقلية، فإنّ مجرى البراءة العقلية احتمال العقاب ولا إلزام بالمعاملة حتّى تنفى العقوبة المحتملة من جهة الشك في مانعية المشكوك وإخلاله بالمعاملة، وأمّا البراءة النقلية فمجراها الامتنان ولا امتنان في المقام في إثبات الصحة برفع المشكوك مانعيته لاستلزامه ثبوت وجوب الوفاء الذي هو خلاف الامتنان في حقّه.

لا يقال: هذا بالإضافة إلى مثل حديث الرفع مما كان مسوقاً في مقام الامتنان ولا يجري في مثل دليل الحلّية مما لا يكون كذلك فإنّه كما يجري أصالة الحلّية في موارد الشك في الحلّية التكليفية كذلك لا مانع عن جريانها في المشكوك حليته وضعاً، فيحكم في موارد الشك في المانعية والمخلية، بحلّية نفس المعاملة المساوقة لنفوذها في النقل والانتقال.

فإنّه يقال: دليل أصالة الحلّية لاختصاصه بالمشكوك حلّيته تكليفاً غير جارٍ في المعاملات حتّى تقتضي صحتها ونفوذها، ولذا لم يتوهّم أحد من الأصحاب جريان هذه الأدلّة في المعاملات لإثبات صحّتها بل أطبقوا على جريان أصالة الفساد فيها، وهذا لا يكون إلّا من جهة اختصاص أدلّتها بالحلّية التكليفية كما هو واضح.

ولكن لا يخفى ما فيه: إذ لا مجال لجريان البراءة في الشك في المانعية والمخلّية في المعاملات حتّى لو لم يكن الرفع فيما لا يعلمون امتنانياً، أو قلنا بأنّ أصالة الحلّ تعمّ موارد الشك في الحلّية الوضعية كالتكليفية، وذلك لأنّ التكليف في

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً، من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه[١]، منها ما رواه في الكافي والفقيه، عن زرارة، عن الباقر ﷺ: (سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده، إن شاء أجازه وإن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى، إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما، يقولون: إن أصل

العبادة غير انحلالي بل تعلّق الطلب بصرف وجود الطبيعي، وإذا دار الأمر بين كون المتعلّق للوجوب هو الطبيعي بنحو اللابشرط أو الطبيعي بشرط شيء أو بشرط لا فالاصل في ناحية عدم تعلّق الوجوب بالمطلق غير جارٍ للعلم باستحقاق العقاب على تركه بخلاف تعلّقه بالمشروط أو بالأكثر، فإنّ العلم بتعلّق التكليف به غير معلوم كما أنّ ترتّب العقاب على تركه غير معلوم، فيجري الأصل في ناحية نفي التكليف بالأكثر أو المشروط، وهذا بخلاف المعاملات فإنّ الإمضاء والنفوذ فيها انحلالي يترتّب الامضاء على كلّ معاملة تحقّقت في الخارج والإمضاء في المعاملة الواجدة للشرط المشكوك في شرطيته أو الفاقدة للمانع المشكوك مانعيته محرز والأصل أي مقتضى الاستصحاب عدم تعلّق الإمضاء في فاقد الشرط المشكوك أو الواجد للمانع المشكوك في مانعيته وإذا أُحرز عدم حلّية تلك المعاملة وضعاً فلا مورد لأصالة الحل فيهما.

نعم يرجع إلى الأصل العملي فيما إذا لم يكن في البين عموم أو إطلاق يقتضي الإمضاء والنفوذ، ومعه لا مجال له كما لا يخفى.

استظهار فساد المعاملة بالنهي من الروايات

[١] ربّما يستظهر من بعض الروايات أنّ تحريم معاملة عقداً أو إيقاعاً يستلزم فسادها، ففي المروي في الكافي(١) **والفقيه**(٢) **عن زرارة عن الباقر**ﷺ «سألته عن

---

(١) الكافي: ج ٥، ص ٤٧٨، باب المملوك يتزوج بغير إذن مولاه، الحديث ٣.

النكاح فاسد، ولا يحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز) حيث دلّ بظاهره ان النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسداً، ولا يخفى أن الظاهر أن يكون المراد بـالمعصية المـنفية هـاهنا، أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فـاسداً، ومـن المـعلوم اسـتتباع

مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال: ذاك إلى سيّده إن شاء أجاز وإن شاء فرّق بينهما، قلت أصلحك الله تعالى إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يـقولون أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لم يعص الله وإنّما عصى سيّده، فإذا أجاز فهو له جائز».

ووجه الاستظهار أنّ تعليل صحّة النكاح في فرض إجازة المولى بأنّ العبد لم يعص الله جلّ جلاله وإنّما عصى سيّده فإذا أجاز فهو له جائز، مقتضاه أنّ النكاح لو كان فـيه مـعصية الله جلّ جلاله كما إذا حرّمه الشارع يكون فاسداً، وهذا عبارة أخرى عن المـلازمة بـين تـحريم المعاملة وفسادها، وتوهّم أنّ نكاح العبد بلاإذن مولاه ورضاه أيضاً حرام شرعاً فاسد، فإنّ مجرّد إنشاء العبد النكاح بلا رضى مولاه ليس حراماً تكليفاً بل حتى مع مـنعه أيـضاً لا يكون الإنشاء محرّماً فإنّ نكاح العبد يعني إنشائه كسائر تكلّمه لا يكون حراماً عليه.

ولكن مع ذلك لا دلالة في الرواية على الملازمة بين حرمة العقد تكليفاً وبين فساده فإنّ المراد بمعصية الله في النكاح حكم الشارع بفساده في نفسه مع قطع النظر عن إذن مولاه ورضاه كالنكاح بذات المحرم، ومراده عليه السلام أنّ هذا لم يحصل في نكاح العـبد وإنّما لا يتمّ نكاحه لنقصه من حيث إذن مولاه ورضاه وإذا أجاز يرتفع النقص ويتمّ النكاح.

والحاصل ليس المراد من معصية الله فـي الروايـة مـخالفة الحـرمة التكـليفية

---

(٢) الفقيه: ٣ / ٣٥٠، باب طلاق العبد، ح ٤.

المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصية.

وبالجملة: لو لم يكن ظاهراً في ذلك، لما كان ظاهراً فيما توهم، وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب، فراجع وتأمل.

ليتوهّم الملازمة بين تحريم معاملة تكليفاً وبين فسادها، بل المراد بها في مفروض الرواية فساد أُصل النكاح وعدم إمضاء الشرع مع قطع النظر عن رضى المولى وعدم رضاه كما هو ظاهر النهي عن معاملة عقداً أو إيقاعاً، وإطلاق معصية الله على عدم إمضاء الشرع أصل المعاملة نظير إطلاق معصية السيد وإرادة عدم إمضائه لا بأس به.

وربما يناقش في هذا الجواب ويقال بأنّ نكاح العبد بلا إذن سيّده أيضاً عصيان الله ولكنّ الصحيح في الجواب هو ما تقدّم في مسألة جواز الاجتماع من انّ الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام لا تسري من العنوان الذي تعلقت به إلى غيره حتّى إلى معنونه وظاهر الرواية أنّه إذا تعلّق النهي بعنوان النكاح فهذا يوجب فساده بخلاف ما إذا تعلّق نهي الشارع بعنوان آخر ينطبق على النكاح خارجاً، فإنّ هذا لا يوجب فساده والأمر في نكاح العبد بلا إذن مولاه كذلك حيث إنّ النهي لم يتعلّق بعنوان النكاح بل تعلّق بمخالفة السيد والخروج عن رسوم عبوديته فهذا لا يوجب بطلان النكاح، وقد أيّد ﷺ ما ذكره بروايات أخرى[1].

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ ظاهر الصحيحة أنّه لم يتحقّق في الفرض عصيان الله من العبد لأنّه لم يتعلّق الحرمة بعنوان نكاحه، بل ذكرنا أنّ إنشاء النكاح من العبد ولو بلا رضا مولاه استعمال للسانه ومقاطع الحروف وهذا لا يكون محرّماً عليه، ولو مع

---

(1) تهذيب الأُصول: ١ / ٣٣٤.

تذنيب: حكي عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة[١]، وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك، والتحقيق أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبيب، لإعتبار القدرة في متعلق النهي كالأمر، ولا يكاد يقدر عليهما إلّا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، وأما إذا كان عن السبب، فلا، لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً، نعم قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها.

منع المولى كان يقول له مولاه لا تسلّم على عدوّي أو على جيراني والمراد من عصيان مولاه العصيان الوصفي وهو عدم تحصيل إذنه ورضاه في نكاحه وإذا أجاز تمّ النكاح ويدلّ على ما ذكرنا ما في الرواية الأخرى[١] أنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله من النّكاح في العدّة وأشباهه.

القول بدلالة النهي على الصحة

[١] قد حكي عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة، ومقتضى إطلاق المحكي عنهما عدم الفرق بين النهي عن العبادة أو المعاملة. وقد استدلّا على دلالته على الصحّة بلزوم تعلّق النهي بالمقدور ومع عدم الصحة لا تمكّن على متعلق النهي.

وعن الفخر أنّه وافقهما على ذلك، ولكنّ الماتن ﷺ قد قبل دلالة النهي في المعاملات على الصحة إذا لم يكن متعلّق النهي هو السبب بأن يكون متعلّق النهي المسبّب أو التسبيب إليه، فإنّه لولا ترتّب المسبّب على السبب لم يكن المسبب أو التسبيب إليه مقدوراً ليمكن تعلّق النهي به، وكما أنّ الأمر لا يتعلّق بفعل غير مقدور كذلك النهي والتحريم، وأمّا إذا كان متعلّق النهي هو السبب أي الإتيان به كالإتيان بالإيجاب والقبول في عقد أو بالإيجاب في إيقاع فلا ملازمة بين تحريمه وصحّته لكون

---

(١) الوسائل: ج ١٤، باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد، ح ٢.

وأما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية[١] كـالسجود والركـوع والخشـوع والخضوع له تبارك وتعالى، فمع النهي عنه يكون مقدوراً، كما إذا كان مأموراً به، وما كان منها عبادة لإعتبار قصد القربة فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه إلّا

الإتيان المزبور مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً ومؤثراً في النقل والانتقال مثلاً.

أقول: كلام الماتن هذا ينافي ما تقدّم من عدم اقتضاء حرمة المعاملة فسادها سواء كان المنهي عنه هو السبب بما هو فعل مباشري أو بالتسبيب وهو مضمونها أو بالتسبب بها إليه.

وكأنّ مراده ﷺ أنّ المسبب في المعاملة لا يتّصف حقيقةً بالصحة أو الفساد، بل بالوجود والعدم ومقتضى نهي الشارع عن المسبب كونه مقدوراً يمكن للعبد إيجاده، فلا يمكن النهي عنه مع عدم صحة المعاملة، وكذا الحال في التسبيب إليها، وهذا بخلاف السبب فإنّ الإيجاب والقبول يتّصف بالصحة والفساد بمفاد كـان النـاقصة ولا يقتضي النهي عنه تماميته بحصول المسبّب.

ويبقى على الماتن ﷺ الجواب عن الموارد التي يكون التسبيب في المعاملة حراماً مع بطلانها كما في الحرمة المتعلّقة بالبيع الربوي تكليفاً.

والحق في الجواب عن كلّ ذلك هو ما ذكرنا من أنّه ليس في المعاملات سبب وتسبيب ومسبّب بالإضافة إلى أثـرها الشـرعي بـل المـعاملة بـإنشائها ومـضمونها موضوع للإمضاء الشرعي، والنهي عنها لا يقتضي الإمضاء ولا عدم الإمـضاء، بـل مفاده الزجر عن إيجاد الموضوع لا أكثر.

[١] قد تقدّم أنّ المحكي عن أبي حنيفة والشيباني من دلالة النهي على الصحّة يعمّ النهي عن العبادة.

إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد، وهو محال، وقد عرفت أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهياً عن العبادة، بمعنى أنه لو كان مأموراً به، كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط إلّا بقصد القربة، فافهم.

وأورد الماتن ﷺ عليه: بأنّ النهي عن العبادة لا يقتضي صحتها فإنّ المنهي عنه إذا كانت عباديته ذاتية، أي لم يكن عباديتها بالأمر بها وتعلّق بها النهي يحكم بفسادها مع النهي حيث تسقط بالتحريم عن قابلية التقرّب، وأمّا إذا كانت عباديتها بالأمر فقد تقدّم أنّ العبادة الفعلية من هذا القسم غير قابلة لتعلّق النهي بها لاستلزامه اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد بعنوان واحد، فلابدّ من أن يكون متعلّق النهي ما تقدّم من أنّه لو فرض تعلّق الأمر به لم يكن يسقط إلّا بقصد التقرّب، ومن الظاهر أنّ النهي عن العبادة بهذا المعنى لا يقتضي صحتها بل يقتضي فسادها لعدم قابلية المنهي عنه للتقرب به، بل عدم الأمر بها المنكشف عن تعلّق النهي كافٍ في الحكم بفسادها.

المقصد الثالث

(في المفاهيم)

المقصد الثالث: في المفاهيم

مقدّمة

وهي: إن المفهوم ــ كما يظهر من موارد إطلاقه ــ هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ، بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة[١]، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه،

تعريف المفهوم

[١] حاصل ما ذكره ﷺ في بيان المراد من المفهوم في المقام هو أنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه حكم إنشائي أو إخباري يكون لازماً للخصوصية المستفادة من الكلام الدالّ على حكم آخر سواء كانت دلالته على تلك الخصوصية بالوضع أو بالقرينة، فمثلاً عدم وجوب إكرام زيد على تقدير عدم مجيئه حكم يلزم من الخصوصية المستفادة من قوله «إذا جائك زيد فأكرمه» حيث إنّ وجوب إكرامه على تقدير مجيئه حكم تدلّ عليه الجملة الشرطية، مع دلالتها على أنّ مجيئه هي العلّة المنحصرة لذلك الحكم، ويلزم من كونه علّة منحصرة له انتفاء وجوب إكرامه على تقدير عدم مجيئه.

وبتعبير *آخر*: قد يلزم حكم من مجرّد ثبوت حكم آخر بلا توسيط دلالة كلامية على الخصوصية كما إذا ورد في الخطاب وجوب الكفارة على من جامع في نهار شهر رمضان، فإنّه يلزم على هذا الحكم كون الجماع مفطراً وهذا لا يسمّى مفهوماً

فمفهوم (إن جاءك زيد فأكرمه) مثلاً ــ لو قيل به ــ قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، وتكون لها خصوصية، بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها، فصح أن يقال: إن المفهوم إنما

وقد يكون الكلام دالاً على الخصوصية ولكن لا يلزم منها حكم غير ما ذكر في الكلام بلا فرق بين كون تلك الخصوصية مدلولاً عليها بالوضع أو بقرينة الحكمة أو بغيرها كما في قوله تعالى ﴿**أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾[1]، فإنّ مدلوله حلّية البيع وشمولها لجميع أفراده، وخصوصية الشمول مستفادة من قرينة الحكمة المسمّاة بمقدّمات الإطلاق ولكن لا تلازم حكماً غير ما دلّ عليه الكلام بل تلك الخصوصية عين ثبوت الحكم دالاً على الأفراد بنحو العموم المذكور لجميع الأفراد، ولو كان قوله تعالى ﴿**أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾ لكانت الخصوصية مستفادة بالوضع، وعلى كلا التقديرين فلا يدخل هذا في المفهوم المصطلح المقابل للمنطوق، وعليه فالمفهوم حكم غير مذكور، سواء كان موضوعه مذكوراً أم لا والأوّل كما في القضية الشرطية والثاني كما في قوله (في الغنم السائمة زكاة) فإنه بناءاً على مفهوم الوصف يدلّ الوصف على خصوصية يلزم منها عدم الزكاة في الغنم المعلوفة وعدم الزكاة فيها غير مذكور حتّى بموضوعه.

ومما ذكر يظهر أنّ تعريف المفهوم بأنّه حكم إخباري أو إنشائي لغير مذكور يختص بالثاني ولا يعمّ الأول مع إطلاق المفهوم على كلّ منهما.

وبالجملة إذا كان الكلام دالاً على خصوصية يلزم من تلك الخصوصية حكم لم يذكر في الكلام، يكون الحكم غير المذكور مفهوماً والحكم المذكور منطوقاً فالمفهوم المصطلح وصف للمدلول أي الحكم غير المذكور ولذا يقال هل للقضية الشرطية

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

هو حكم غير مذكور، لا أنه حكم لغير مذكور، كما فسر به، وقد وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام، مع أنه لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام، لأنه من قبيل شرح الإسم، كما في التفسير اللغوي.

ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمنا التصدي

دلالة على المفهوم أو لا، وتوصيف نفس الدلالة بالمفهوم نظير توصيف الدلالة بالمنطوق أحياناً وذلك من قبيل الوصف بحال المتعلّق فيقال دلالة الكلام على ذلك بالمنطوق ودلالته على هذا بالمفهوم.

أقول: يبقى على الماتن بيان الفرق بين مثل ما دلّ على تحريم قول الابن لأبويه «أُف» حيث يستفاد منه حرمة شتمهما بالمفهوم، وبين ما دلّ على وجوب الكفارة على من جامع في شهر رمضان، حيث يستفاد منه كون الجماع في نهاره مفطراً فيلزم انفهام الحكم الآخر في كلّ منهما من انفهام الحكم الأول الذي مدلول الكلام، لا أنّه يلزم من الخصوصية المستفادة مع الحكم الأول.

أضف إلى ذلك ما يأتي من أنّ دلالة الكلام على المفهوم لا يتوقف على دلالته على الخصوصية المشار إليها.

ولذا ذكر بعض الأعلام ﷺ أنّ المفهوم يطلق على ما يكون المستفاد بالملازمة مخالفاً للحكم المذكور في الكلام بالنفي والإثبات أو موافقاً له ولكن ثبت بالترقّي كما في موارد المفهوم بالموافقة(١).

لكن يرد على ذلك عدم وجود جامع بين الأمرين ليكون هو المفهوم.

وذكر المحقّق النائيني ﷺ أنّه إذا كان المدلول الالتزامي للجملة التركيبية من

---

(١) مطارح الأنظار: ١٦٩.

لذلك، كما لا يهمنا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة وإن كان بصفات المدلول أشبه، وتوصيف الدلالة به أحياناً كان من باب التوصيف بحال المتعلق.

اللزوم البين بمعنى الأخص فيطلق عليه المفهوم في مقابل المنطوق وإذا كان المدلول الالتزامي من البين بالمعنى الأعم فتدخل في الدلالة السياقية كما في دلالة الإشارة والتنبيه والاقتضاء.

وبتعبير آخر: انفهام مفهوم تركيبي من جملة تركيبية إذا استند إلى دلالة نفس الجملة يسمّى منطوقاً وإذا كان للزومه لمدلول الجملة في نفسها فإن كان بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص يسمّى مفهوماً فالدلالة المفهومية داخلة في الدلالة اللفظية بخلاف ما إذا كان بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم بأن يكون انفهام اللازم لانفهام مدلول نفس مدلول الجملة التركيبية محتاجاً إلى ضمّ مقدّمة عقلية خارجية كانفهام وجوب المقدّمة من وجوب ذيها فإنّ هذه الدلالة لا تدخل في المنطوق ولا بالمفهوم بل تدخل في الدلالة السياقية والاقتضاء ولا فرق في ـ انفهام اللازم من نفس انفهام مدلول الجملة التركيبية ـ بين أن يكون انفهام اللازم من مدلول خطاب واحد كانفهام كون المواقعة في نهار شهر رمضان موجباً للكفارة من قول رسول الله ﷺ «كفّر» في جواب من قال له «هلكت وأهلكت يا رسول الله واقعت أهلي في نهار شهر رمضان»، أو من خطابين كدلالة الآيتين على أقلّ الحمل، وعلى ما ذكر يدخل المفهوم في الدلالة اللفظية كدخول الدلالة الالتزامية الثابتة في الألفاظ المفردة كدلالة العمى على البصر وحاتم على الجود[1].

أقول: ليس انفهام وجوب المقدّمة من وجوب ذيها من اللزوم البيّن على

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٤١٣.

وقد انقدح من ذلك أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة، إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما هل تدلّ بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الأخرى، أم لا؟

مصطلح القوم لا البيّن بالمعنى الأخص ولا البيّن بالمعنى الأعم، بل على مصطلحهم إذا كان نفس لحاظ الملزوم وتعقّله كافياً في الانتقال إلى لازمه يسمّى اللزوم بيّناً بالمعنى الأخص وإذا احتاج الانتقال إليه إلى ملاحظة النسبة بين اللازم والملزوم فاللزوم بيّن بالمعنى الأعمّ.

أضف إلى ذلك عدم معهودية إطلاق المفهوم على انفهام كون المواقعة موجباً للكفّارة من قوله ﷺ «كفّر» في جواب السائل المزبور في مقابل المنطوق، بل هو من استفادة الحكم الكلّي من الجواب للعلم بعدم دخالة خصوص ما فرضه السائل في سؤاله في ثبوت الحكم المذكور.

وذكر المحقّق العراقي ﷺ أنّ المفهوم المصطلح هو من الدلالة اللفظية الالتزامية وأنّ الفرق بين دلالة لفظ حاتم على الجود وانوشيروان على العدالة ودلالة الجملة الشرطية أو الوصفية على المفهوم، أنّ ما يدلّ عليه الكلام في الأول معنى افرادي بخلاف الثاني، فإنّ المدلول عليه باللزوم مفاد قضية غير مذكورة.

وبالجملة مراتب اللزوم على معنى الكلام مختلفة، فتارةً يكون نقل مدلول الكلام إلى ذهن المخاطب كافياً في انتقاله إلى اللازم، وهذه الدلالة بالإضافة إلى اللازم من اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، ويسمّى الانتقال إلى اللازم من سماع الكلام بالدلالة الالتزامية اللفظية، وأخرى يكون الانتقال إلى اللازم محتاجاً إلى ملاحظة الملازمة بينهما والالتفات إليها تفصيلاً ليتحقق بعده الانتقال إلى اللازم وذلك لخفاء الملازمة.

. . . .

وبتعبيرٍ آخر: إنّ الملازمة قد تكون خفية بمثابة يحتاج الالتفات اليها إلى تحقيق النظر والتدبّر، ومن هذا القبيل ما يصدر عن أرباب العلوم من الإشكالات العلمية في أخذ بعضهم بعضاً بما يقتضيه كلامهم من التوالي الفاسدة، حيث إنّه لولا خفاء الملازمة على صاحب الكلام لما يصدر عنه ما يلزم من التالي الفاسد، وقد تكون أقلّ خفاءً من السابقة وواضحة في الجملة بنحو يكفي في الانتقال إلى اللازم تصوّر الملزوم ولحاظ الملازمة من دون احتياج إلى تدقيق النظر في أصل الانتقال إلى الملازمة ويعبّر عن ذلك باللزوم البيّن بالمعنى الأعم وعن سابقه باللزوم غير البيّن، وكما ذكرنا يعبّر عن القسم الأول باللزوم البيّن بالمعنى الأخص ووضوح الملازمة في القسم الأول بحيث لا يحتاج الانتقال إلى اللازم فيه إلى لحاظ الملازمة تفصيلاً كما في القسم الثاني ولا إجمالاً كما في القسم الأخير، ومن هذا الأخير دلالة الآيتين على أقلّ الحمل ستة أشهر.

ثمّ إنّ ما يطلق عليه المفهوم من اللازم هو القسم الأول بحيث يكون الانتقال إلى مدلول الكلام كافياً في الانتقال إلى اللازم، وحيث إنّ هذا النحو من اللزوم يتحقّق في المعاني الإفرادية أيضاً ولا يطلق عليها المفهوم المصطلح عليه في مقابل المنطوق، عرّف المفهوم بأنّه حكم غير مذكور أو حكم لغير مذكور[1].

أقول: لو كان المفهوم المصطلح من اللزوم البيّن بالمعنى الأخص الذي ذكره ﷺ لما كان اختلاف في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية أو الوضعية كما لم يختلف أحد في الانتقال إلى البصر من سماع لفظ العمى أو إلى حاتم من سماع لفظ الجود.

---

(١) نهاية الأفكار ١ / ٤٦٨.

. . . .

ولكنّ الذي يسهّل الخطب هو أنّ تطويل الكلام في ميزات الفارق بين المنطوق والمفهوم المصطلح عليه بلا طائل لعدم ترتّب أثر عملي على خصوص أحدهما، وما يقال من أنّ في مورد تعارض المنطوق والمفهوم يقدّم المنطوق على المفهوم كلام لا أساس له، بل لا يقدّم ما لا يعدّ قرينة عرفية على التصرّف في الآخر كما يأتي، مفهوماً كان أو منطوقاً.

فصل

الجملة الشرطية هل تدل على الإنتفاء عند الإنتفاء، كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف[١] بين الاعلام.

لا شبهة في استعمالها وإرادة الإنتفاء عند الإنتفاء في غير مقام، إنما الإشكال والخلاف في أنّه بالوضع أو بقرينة عامة، بحيث لا بدّ من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال، فلابد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة، بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط، نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة.

وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإن له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الإتفاق، أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة، أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية.

لكن منع دلالتها على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقية، في غاية السقوط، لانسباق اللزوم منها قطعاً، وأمّا المنع عن أنّه بنحو الترتب على العلة فضلاً عن كونها منحصرة، فله مجال واسع.

مفهوم الشرط

[١] لا ينبغي التأمّل في أنّ القضية الشرطية تدلّ على المنطوق وهو ثبوت مضمون الجزاء عند ثبوت الشرط الوارد فيها، وهذا لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في أنّ لها مدلول آخر أيضاً غير مدلولها المنطوقي، وهو انتفاء سنخ الحكم الوارد في الجزاء على تقدير انتفاء الشرط المسمّى بالمفهوم أم لا.

وذكر الماتن ﷺ أنّ دلالة القضية الشرطية على ذلك ـ سواء كان بالوضع أو

ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة ـ مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها بل في مطلق اللزوم ـ بعيدة، عهدتها على مدعيها، كيف؟ ولا يرى في استعمالها فيهما عناية، ورعاية علاقة، بل إنما تكون إرادته كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية، كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الإستعمالات، وفي عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات، وصحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم.

وأما دعوى الدلالة، بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل افرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها، ففاسدة جداً، لعدم كون الأكمليّة موجبة للإنصراف إلى الأكمل، لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره، كما لا يكاد يخفى.

هذا مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة، فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها آكد وأقوى.

بالإطلاق بحيث يثبت هذا المدلول لها إذا لم تقم قرينة خاصة على خلافها ـ موقوفة على إثبات أنّها تدلّ على أنّ الشرط الوارد فيها علة منحصرة لسنخ الحكم الوارد في الجزاء فيتعيّن على القائل بالمفهوم لها من إثبات دلالتها على هذه العلّية ومعلولية الجزاء. وأمّا القائل بعدم المفهوم لها فيمكن له منع دلالتها على اللزوم والترتّب بدعوى أنّ مدلولها مجرّد ثبوت الحكم الوارد في الجزاء وتحقّقه مع تحقّق الشرط ولو كان هذا الاجتماع من باب الاتفاق، أو يدّعى دلالتها على كون الاجتماع بين مضمون الجزاء وتحقّق الشرط بنحو من اللزوم والربط ولكن لا دلالة لها على كون

. . . .

الشرط فيها علّة لثبوت سنخ الحكم الوارد في الجزاء فضلاً عن دلالتها على كون الشرط علّة منحصرة لثبوت طبيعي الحكم الوارد في جزائها.

ثمّ ذكر ﷺ انّ دعوى كون مدلولها مجرّد اجتماع مضمون الجزاء مع تحقّق الشرط ولو كان الاجتماع أمراً اتفاقياً بعيد عن ظهور الجملة الشرطية، بل ظهورها في كون اجتماعهما بنحو اللزوم والارتباط غير قابل للإنكار.

نعم، دعوى عدم ظهورها في كون ترتب الجزاء على تحقّق الشرط من قبيل لزوم المعلول لعلّته فضلاً عن دلالتها على كون الشرط هو العلّة المنحصرة للجزاء قابلة للتأمّل والمنع.

لكثرة استعمال الجملة الشرطية في الموارد التي لا يكون الشرط فيها علّة لثبوت الجزاء، أو الموارد التي لا يكون الشرط علّة منحصرة، بلا عناية في استعمالها في مثل هذه الموارد، وبهذا يحرز أنّ كون الشرط هو العلّة المنحصرة للجزاء الوارد فيها، غير داخل في مدلولها، فيقال: (إذا حلّت الصلاة للمستحاضة حلّ لزوجها الدخول بها) وقوله: (إذا قصّرت أفطرت) وقوله: (إذا ذكر النبي ﷺ فصلّ عليه) إلى غير ذلك من موارد الاستعمال التي من أمعن النظر فيها يجد عدم عناية في استعمال الجملة الشرطية فيها، ويدلّ على ما ذكر أيضاً عدم صحّة إلزام الخصم والأخذ بمفهوم كلامه في مقام المخاصمات وصحّة جوابه أنّه لم يكن لكلامه مفهوم ولو كانت للقضية الشرطية دلالة على المفهوم كدلالتها على المنطوق لم يصحّ الجواب بعدم المفهوم لكلامه، كما لم يصحّ اعتذاره بأنّه لم يكن لكلامه دلالة على المنطوق.

وربّما يدّعى أنّ ترتّب المعلول على علّته المنحصرة من أكمل أفراد العلاقة اللزومية فتنصرف العلاقة اللزومية المستفادة من القضية الشرطية إلى أكمل أفرادها.

إن قلت: نعم، ولكنه قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة[١]، كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي.

قلت: أولاً: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، وإلّا لما كان معنى حرفياً، كما يظهر وجهه بالتأمل.

وثانياً: تعينه من بين أنحائه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين، ومقايسته مع تعيّن الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق، فإنّ النفسي هو الواجب على كلّ حال بخلاف الغيري، فإنّه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولاً عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة، ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب، محتاج في تعينه إلى القرينة مثل الآخر، بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

وقد أجاب الماتن عن ذلك بوجهين:

أولاً: عدم كون أكملية الفرد موجبة لانصراف اللفظ الدال على ذات المطلق إليه.

وثانياً: كون شيء علّة منحصرة لا يوجب أن يكون لزوم معلوله له من أفضل وأكمل أفراد اللزوم، حيث إنّ الانحصار في العلّية لا يوجب كون تأثيرها في معلولها أقوى وآكد من غيرها.

[١] وحاصله أنّه لا وجه لدلالة أداة الشرط ـ في القضية الشرطية الدالّة على اللزوم والارتباط بين مضمون الجزاء وتحقّق الشرط ـ على أنّ اللزوم بنحو ترتّب المعلول على علّته المنحصرة بالوضع، كما أنه لا وجه لدعوى ظهورها في هذا النحو من اللزوم بالانصراف، لما تقدّم من أنّ صحّة استعمالها في غير موارد الترتّب المزبور بلا عناية شاهد على عدم كون استعمالها في تلك الموارد بنحو المجاز كما أنّه

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط[١]، بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده،

لا موجب لانصرافها إلى الترتّب كذلك، ولكنّ دلالتها على الترتّب المزبور مقتضى إطلاق معنى الأداة، نظير ما ذكر من أنّ مقتضى إطلاق صيغة الأمر الدالّة على الطلب كون الطلب نفسياً، حيث إنّ صيغة الأمر وإن كانت تستعمل في موارد الطلب الغيري ولا تنصرف إلى الطلب النفسي إلّا أنّ مقتضى إطلاق الطلب كونه نفسياً وفي المقام أيضاً أداة الشرط الدالّة على اللزوم بين الجزاء والشرط مقتضى إطلاقها كون اللزوم بنحو ترتّب المعلول على علّته المنحصرة.

وأجاب عن ذلك أنّ مقدّمات الحكمة لا تجري في ناحية المعاني الحرفية لعدم كونها ملحوظة إلّا تبعاً لمعاني مدخولاتها على ما مرّ في معاني الحروف، ومع غضّ النظر عن ذلك فلا يقاس أداة الشرط على إطلاق صيغة الأمر، وذلك لأنّ سنخ الوجوب في النفسي والغيري مختلف، فإنّ نفس الوجوب في النفسي فيه سعة من جهة وجوب شيء آخر وعدمه، بخلاف الوجوب الغيري فإنّ في نفس الوجوب الغيري ضيق لا يحصل عند عدم وجوب شيء آخر، فيكون الإطلاق في مقام الإثبات وعدم تقييد الأمر بفعل بوجوب الفعل الآخر دالاً على كون الوجوب نفسياً إذا تمّت مقدّمات الحكمة، بخلاف أنحاء اللزوم فإنّ الترتّب على العلّة المنحصرة كالترتّب على غير المنحصرة يحتاج كلّ منهما إلى قرينة ومعيّن بلا تفاوت في ناحية حصول المعلول بحصول كلّ منهما، والأداة دالّة على مطلق اللزوم لا على اللزوم بنحو الترتّب على العلّة فضلاً عن الترتّب على العلة المنحصرة، وكلّ نحو من التلازم سواء كان بنحو الترتّب واللزوم أو بنحو الترتّب على الملزوم والعلّة يحتاج إلى قرينة لا تدلّ الأداة عليهما بدونها.

[١] قد ذكر لدلالة الجملة الشرطية على المفهوم وجهين آخرين أشار إلى أوّلهما

وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً.

وفيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلّا أنه من المعلوم ندرة تحققه، لو لم نقل بعدم اتفاقه.

بقوله «ربّما يتمسّك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط بتقريب أنّه لو لم يكن بمنحصر... إلخ».

وحاصل هذا الوجه: أنّ ظاهر مدلول الجملة الشرطية كون الشرط فيها مؤثّراً في ثبوت الجزاء وحصول مضمونه ولو لم يكن الشرط بمنحصر لما أثر وحده فيما إذا سبقه أو قارنه شرط آخر وقضية إطلاق الشرط أنّه يؤثّر بمفرده سواء قارنه شيء آخر أو سبقه، ولو لم يكن الأمر كذلك كان على المتكلّم تقييد الشرط بما يخرجه عن هذه الدلالة.

وأجاب الماتن ﷺ عن هذا الوجه بأنّ مدلول الجملة الشرطية حصول الجزاء بحصول الشرط وأمّا أنّه المؤثّر الوحيد أو أنّ المؤثّر هو الجامع او السابق معه فلا تعرّض لها لذلك.

نعم، لو فرض في مورد ما ثبوت الإطلاق المقامي وتعرّض المتكلّم للمؤثّر في الجزاء وكيفية تأثيره ولم يذكر في ذلك إلّا الشرط لصحّ أن يقال أنّه يستفاد من الإطلاق الانحصار، ولكن هذا فرض اتفاقي ومدلول الجملة الشرطية مجرّد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط بنحو اللزوم والارتباط كما تقدّم.

الوجه الثاني ما أشار إليه بقوله ﷺ: «أمّا توهّم أنّه مقتضى إطلاق الشرط بتقريب أنّ مقتضاه تعيّنه... إلخ» وحاصله لو كان الجزاء ثابتاً مع شرط آخر أيضاً لكان على المتكلّم ذكر العدل للشرط، نظير ما يقال إنّه لو كان الواجب تخييرياً لكان اللازم ذكر العدل له في الخطاب.

وأجاب ﷺ عن ذلك بأنّ سنخ الوجوب التعييني يغاير سنخ الوجوب التخييري

فتلخص بما ذكرناه، أنه لم ينهض دليل على وضع مثل (إن) على تلك الخصوصية المستتبعة للإنتفاء عند الإنتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامة، أما قيامها أحياناً كانت مقدمات الحكمة أو غيرها، مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي القائل بالمفهوم، انه قضية الإطلاق في مقام من باب الإتفاق.

وأما توهم أنه قضية إطلاق الشرط، بتقريب أن مقتضاه تعينه، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعين الوجوب.

ويحتاج أحدهما إلى ذكر القيد له بذكر العدل بمثل (أو)، بخلاف التعييني بحيث لو لم يكن المراد، مع عدم ذكر القيد، هو التعييني لكان المتكلّم في مقام الإهمال أو الإجمال بخلاف الشرط، فإنّ نحو القضية الشرطية فيما إذا كان الشرط متعدّداً لا تختلف عمّا إذا كان الشرط واحداً.

وبتعبيرٍ آخر: لا تختلف نسبة إطلاق الشرط المذكور بعد أداة الشرط بين ما إذا لم يكن شرط آخر وما إذا كان في البين شرط آخر، فعدم ذكر العدل له لا يخلّ بإطلاق الشرط عليه فيما إذا كان المتكلّم في مقام بيان شرطيّته، إذن فذكر العدل له لا يحتاج إليه إلّا إذا كان المتكلّم في مقام بيان تعداد الشرط، ويكون إطلاقه في هذا المقام مقتضياً لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط وهذا الإطلاق مقامي ومن باب الاتفاق وليس الكلام فيه.

أقول: قد تقدّم منه ﷺ في بحث الواجب التخييري أنّ التعييني لا يختلف سنخاً عن التخييري، إذا كان في البين ملاك ملزم يحصل بكلّ من الفعلين أو الأفعال، فيكون الوجوب في مثل ذلك متعلّقاً بالجامع، ومع ذلك إذا ورد في الخطاب أمر بالفعل وشك في أنّ وجوبه تخييري أو تعييني بهذا المعنى، يتمسّك بالإطلاق وبعدم ذكر العدل له يحكم بكون وجوبه تعيينياً وإذا أمكن إثبات كونه تعيينياً بذلك

. . . .

فلا فرق بينه وبين إطلاق الشرط في المقام فإنّ الشرط على تقدير وجود العِدل له يكون هو الجامع.

أضف إلى ذلك أنّ الشرط في القضية الشرطية قيد للحكم الوارد في الجزاء كما اعترف به ﷺ في بحث الواجب المشروط، وكما أنّ الخطاب يتضمّن الحكم ومتعلّقه وموضوعه، ويكون الأصل فيه كون المتكلّم في مقام بيان قيود المتعلّق والموضوع، كذلك الأصل كونه في مقام بيان قيود الحكم بلا فرق بين القيود الشمولية أو البدلية وإذا بُني على أنّ الشرط بحسب مقام الإثبات يكون قيداً لنفس الحكم فعدم ذكر قيد آخر معه بنحو الجمع بالعطف بمثل واو الجمع، أو البدل بالعطف بمثل (أو)، يقتضي انتفاء الحكم الوارد في الجزاء عند انتفاء القيد المزبور وإذا ورد العدل في خطاب آخر يجمع بين المفهوم في الخطاب الأول والخطاب الثاني، بأن يحمل إطلاق النفي في المفهوم على غير فرض حصول ذلك العدل، لأنّ ظاهر كلّ من الخطابين حدوث الحكم بحدوث الشرط.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ استفادة المفهوم من القضية الشرطية لا يرتبط بانفهام علّية الشرط فيها فضلاً عن كونه علّة منحصرة، بل يتوقّف على أن يكون الشرط قيداً لطبيعي الحكم الوارد في الجزاء ومن البديهي كونه قيداً لطبيعي الحكم إنّما هو لكون جعل الحكم بحسب المستفاد من الخطاب كذلك، وأمّا إذا لم يكن المستفاد من الخطاب في مورد كذلك كما إذا كان المتعلّق للحكم الوارد في الخطاب يصير بلا موضوع أو بلا متعلّق عند انتفاء الشرط، كما إذا ورد في الخطاب «إن رزقت ولداً فاختنه» حيث لا يمكن الختان بلا مولود، فلا مورد للمفهوم وكذلك إذا كان الوارد في الشرط موضوعاً للحكم هو الشيء الخاص أو المقيّد من غير أن يكون ـ بحسب

. . . .

المستفاد من الخطاب ـ قيداً للحكم، فإنّ انتفاء ذلك الحكم مع انتفاء الشرط يكون من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع، حيث إنّ الموضوع للحكم هو الشيء الخاص أو المقيّد وانتفائه يكون بانتفاء ذات الشيء وذات المقيّد تارة، وبانتفاء خصوصيته وقيده أخرى، وعلى كلا التقديرين فلا موضوع للحكم الوارد في الجزاء مع عدم تحقّق الشرط، كقوله ﷻ ﴿إنْ جائَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1]، فإنّ الموضوع لتبيّن نبأ الفاسق، ومع انتفاء الشرط لا تحقّق لهذا الموضوع.

نعم، يدخل الوارد في الشرط موضوعاً ـ في بعض الموارد ـ في بحث مفهوم الوصف، وهذا كلام آخر، كما في قوله: «إذا كان عندك غنم سائمة فزكّها»، وهكذا يلحق بفرض انتفاء الموضوع بانتفاء الشرط كلّ ما لم يمكن تحقّق متعلّق الحكم والتكليف فيه فرض انتفاء الشرط، كما في قوله ﷻ ﴿لا تُكْرِهوا فَتَياتِكُمْ على البِغاءِ إنْ أرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[2]، فإنّ الإكراه المتعلّق به التحريم لا يتحقّق إلّا مع إرادتهنّ التحصّن، فإنّ الإكراه عبارة عن حمل الغير على ما يكرهه، فعدم الحرمة مع عدم إرادتهنّ التحصّن، لانتفاء الإكراه، ولا ينافي ذلك حرمة ترغيبهنّ إلى البغاء في غير هذا الفرض فإنّ الترغيب والتسبيب إلى بغائهن مع إرادتهن البغاء فعل آخر لا يرتبط بالمفهوم، ونظير ذلك ما إذا لم يكن نفس الحكم قابلاً للتكرار في غير مورد الشرط كما في الوصية بشيء لشخص أو وقفه على طائفة، فإنّه يكون انتفاء الملكية عن غير الموصى له أو عن غير الموقوف عليه عقلياً، لا بدلالة الخطاب من غير فرق في هذه

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) سورة النور: الآية ٣٣.

ففيه: أن التعين ليس في الشرط نحواً يغاير نحوه فيما إذا كان متعدداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر، لابد في التخييري منهما من العِدل، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً، كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الاطلاق إثباتاً، وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل لإحتياج ماله العِدل إلى زيادة مؤونة، وهو ذكره بمثل (أو كذا) واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف، كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال.

الموارد بين التعبير بالجملة الشرطية أو بغيرها، كما لا يخفى.

لا يقال: ما الفرق بين القيد للحكم والقيد لموضوعه ليقال بعدم المفهوم في موارد القيد للموضوع إلّا أن يلتزم بمفهوم الوصف، بخلاف موارد القيد لنفس الحكم فيلتزم فيه بالمفهوم للقضية مع أنّ قيد الحكم وقيد الموضوع سيّان فلا فرق بين أن يقال: الماء الكرّ لا ينفعل، وأن يقال: إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينفعل، أو بين أن يقال: المستطيع عليه الحج، وأن يقال: إذا استطاع المكلّف فعليه الحج؟

فإنّه يقال: القيد للحكم وإن كان يرجع إلى قيد الموضوع ثبوتاً حيث يجعل الحكم على فرض وجوده كسائر القيود للموضوع، ولكنّ الفرق بينهما بحسب مقام الإثبات فإنّه إذا علّق طبيعي الحكم المتعلّق بفعلٍ على تحقّق شيء فمقتضى تعليقه على تحقّقه ارتفاع الحكم عن ذلك الموضوع على تقدير عدم تحقّق المعلّق عليه، بخلاف القضية الحملية وبيان القيد لموضوع الحكم فإنّ مدلول الخطاب ثبوت الحكم للمقيد فلا ينافي ثبوته لنفس المطلق أو للمطلق بقيدٍ آخر.

وبتعبير آخر: المتفاهم العرفي من القضية الشرطية تعليق الحكم المستفاد من

بخلاف إطلاق الأمر، فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني، فلا محالة يكون في مقام الإهمال أو الإجمال، تأمل تعرف. هذا مع أنه لو سلم لا يجدي القائل بالمفهوم، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الإتفاق.

ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه:

أحدها: ما عُزي إلى السيد من أن تأثير الشرط، إنما هو تعليق الحكم به، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر[١] يجري مجراه، ولا يخرج عن

القضية الجزائية على تحقّق الشرط مثلاً إذا قيل يجب إكرام زيد، يستفاد منه أنّ تمام مطلوب المولى إكرام زيد ولا دخل في مطلوبية إكرامه لشيء آخر من حالات زيد وحالات إكرامه، وإذا علّق هذا المضمون على حصول أمر كمجيئه مثلاً، كما إذا قال إن جائك زيد فأكرمه، يكون المستفاد أنّ مضمون القضية الجزائية الذي أشرنا إليه معلّق على تحقّق مجيئه ولا يفيد في تحقّق مضمون الجزاء مع عدم مجيئه وصول كتابه مثلاً وأنّه لو وصل كتابه قبل مجيئه لا يتحقق مضمون الجزاء بل تحققه يكون بمجيئه وإطلاق الشرط أي عدم ذكر العدل له في مقام الإثبات ينفي حدوث مضمون الجزاء بحصول غير المجيء، وأمّا تحقّق مضمون الجزاء بلا حصول المجيء ولا غيره أصلاً بأن يتحقّق مضمون الجزاء منجّزاً فهذا يدفعه نفس التعليق الوارد في القضية الشرطية لا إطلاق الشرط، كما لا يخفى.

[١] قد ظهر مما ذكرنا أنّ مقتضى القضية الشرطية هو أنّ الجزاء ـ أي مضمون القضية الجزائية ـ ليس حكماً منجزاً بأن يحصل مضمونه بلا تعليق، وهذا مقتضى التعليق بالشرط بأداته في القضية الشرطية وضعاً، وأمّا دلالته على عدم تحقّق مضمون الجزاء بحصول أمر آخر غير ما ورد في المقدّم في الشرط فهو لإطلاق

كونه شرطاً، فإن قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾[(١)] يمنع من قبول الشاهد الواحد، حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى، مثل الحرارة، فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها، والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً.

الشرط وعدم ذكر العدل له.

وعليه فإذا وردت في خطابٍ آخر ـ القضية الواردة في الجزاء على نحو التنجيز دون التعليق بأن ورد في خطاب: «الماء الراكد لا ينفعل» فلابدّ من رفع اليد عن ظهور هذا الخطاب بظهور القضية الشرطية وضعاً في قوله: «إذا بلغ الماء الراكد كرّاً لا ينفعل» حيث علّق اعتصام الماء الراكد على بلوغه كرّاً، كما أنّه إذا فرض أنّه ورد في خطاب: «الماء الراكد غير الكر لا ينفعل» تقع المعارضة بين هذا الخطاب وبين مفهوم القضية الشرطية، فلابدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب التعارض.

وأمّا إذا ورد في خطابٍ آخر عدل للشرط الوارد في القضية الشرطية كما إذا ورد بعد خطاب «إذا جائك زيد فأكرمه» خطاب آخر «إذا وصل إليك كتاب زيد فأكرم زيداً»، فيرفع اليد عن إطلاق المفهوم في الخطاب الأوّل الدال على عدم مطلوبية إكرامه على تقدير عدم مجيئه في صورة وصول كتابه، فتكون النتيجة ثبوت الطلب بإكرامه في فرضي مجيئه، ووصول كتابه، على ما سيأتي توضيحه فيما بعد من أنّ مقتضى الجمع هو الجمع بمفاد «أو» لا بمفاد واو الجمع.

---

(١) البقرة : ٢٨٢.

والجواب: أنه ﷺ إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضرورة أن الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الإثبات، ودلالة القضية الشرطية عليه، وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرد الإحتمال لا يضره، ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لا يخفى.

ثانيها: إنه لو دلّ لكان بإحدى الدلالات، والملازمة كبطلان التالي ظاهرة، وقد أجيب عنه بمنع بطلان التالي، وأن الإلتزام ثابت، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل.

ثالثها: قوله تبارك وتعالى: ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾(١).

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينة، لا يكاد ينكر، كما في الآية وغيرها، وإنما القائل به إنما يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامة، كما عرفت.

وبالجملة إذا وردت القضية المتضمنة للحكم والموضوع معلّقاً على شرط في القضية الشرطية فمقتضى إطلاق الشرط ثبوت مضمون الجزاء بحدوث ذلك الشرط ولا ينفع في تحقّق الحكم الوارد في الجزاء حدوث غيره قبل الشرط الوارد أو بعده أو بدونه، وهذا الإطلاق ينفي العدل للشرط أو اعتبار تحقّق أمر آخر معه بأن يكون حصول الأمرين شرطاً كما هو معنى واو الجمع، وهو أيضاً مراد الماتن من الجواب عن استدلال السيد ﷺ بقوله: «إنّ الخصم يدعي عدم الوقوع في مقام الإثبات ودلالة القضية الشرطية عليه» ما ذكرنا من أنّ مدّعي المفهوم للقضية الشرطية يدّعي دلالتها على عدم قيام شرط آخر مقام الشرط الوارد في القضية الشرطية.

---

(١) النور : ٣٣.

بقي هاهنا أمور:

الأمر الأول: إنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه [١]، ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا يتمشى الكلام ــ في أن للقضية الشرطية مفهوماً أو ليس لها مفهوم ــ إلّا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً، وإنّما وقع النزاع في أن لها دلالة على الإنتفاء عند الإنتفاء، أو لا يكون لها دلالة.

ومن هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الإنتفاء عند الإنتفاء في الوصايا والأوقاف والنذور والأيمان، كما توهم، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد، أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم، وذلك لأنّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها، من الأشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه، مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شيء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له، إلى غير ذلك، لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق، قد عرفت أنه عقلي مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له.

سنخ الحكم وشخصه

[١] حاصل مراده ﷺ انّ الكلام في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية وعدمه، يختصّ بما إذا كان الحكم الوارد في الجزاء حكماً يمكن أن يثبت سنخه في غير مورد الشرط ثبوتاً ويمكن أن لا يثبت، وأمّا الموارد التي لا يمكن أن يثبت سنخ الحكم في غير مورد الشرط لكون الحكم من قبيل الشخص كما في موارد الوصية بشيء لشخص، أو نذره، أو وقفه على أشخاص فيكون انتفائه عن غير مورد الوصية والوقف والنذر من ارتفاع الحكم بانتفاء موضوعه، وهذا لا يرتبط بالمفهوم ولذا

إشكال ودفع: لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم؟ لا نفس شخص الحكم في القضية، وكان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم.

ولكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط، إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه، لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه، كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به، من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاءً.

لا يفرق التعبير في هذه الموارد بين الجملة الشرطية والوصفية واللقبية.

ولكن قد يشكل على الالتزام بالمفهوم بأنّ الحكم الثابت في الجزاء فرد من الحكم ولو ثبت ذلك الحكم في غير مورد الشرط لكان في الحقيقة فرد آخر من الحكم حصل بإنشاء آخر، وغاية القضية الشرطية ومقتضاها انتفاء الفرد الأول من الحكم بانتفاء الشرط الوارد فيها فمن أين يستفاد انتفاء الفرد الآخر من الحكم المعلّق على حصول شرط آخر.

وأجاب الشيخ الأعظم ﷺ بأنّه لا مورد للإشكال فيما إذا كان الحكم في القضية الجزائية بنحو الاخبار عن طبيعي الطلب المتعلّق بالفعل.

نعم، إذا كان الوارد في الجزاء القضية الإنشائية يكون الحكم جزئيّاً كما إذا قيل: «إن جائك زيد فأكرمه» فالمعلّق على مجيئه معنى جزئي لا يكون له إطلاق، حيث إنّ الثابت بالإنشاء فرد من الطلب المنشأ بذلك القول إلّا أنّه يستفاد أيضاً من القضية

وبالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار به، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، وقد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه، أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، وأن خصوصية لحاظه بنحو الآليّة والحاليّة لغيره من خصوصية الاستعمال، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الإستقلال في الإسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي كالاستقلالي، من خصوصيات الإستعمال لا المستعمل فيه.

وبذلك قد انقدح فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال، من التفرقة بين الوجوب الإخباري والآنشائي، بأنه كلي في الأول، وخاص في الثاني، حيث دفع الإشكال بأنه لا يتوجه في الأول، لكون الوجوب كلياً، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فإنه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف.

الشرطية أنّ العلّة لطبيعي طلب إكرامه مجيئه فانتفاء وجوب إكرامه مع انتفاء مجيئه هو مقتضى هذه العلّية.

ويرد على ما ذكره ﷺ بأنّ غاية ما يستفاد منها انّ طلب إكرام زيد عند مجيئه، لمجيئه وهذا لا يقتضي عدم طلب إكرامه عند وصول كتابه لوصول كتابه، خصوصاً إذا كانت الشرطية كقوله: «إذا جائك زيد فأكرمه».

وأورد الماتن ﷺ بأنّ معنى الهيئة والصيغة كما تقدّم في معاني الحروف كمعاني الأسماء والخصوصيات الناشئة من الاستعمال لا تدخل في المستعمل فيه، وكما أنّ الخصوصيات الناشئة من الإخبار لا تدخل في المستعمل فيه كذلك الخصوصيات الناشئة من الإنشاء.

وأورد على ما تفصي به عن الاشكال بما ربما يرجع إلى ما ذكرناه، بما حاصله: إن التفصي لا يبتني على كليّة الوجوب، لما أفاده، وكون الموضوع له في الإنشاء عاماً لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث إنّ الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ.

وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات في الإنشاءات والإخبارات، إنما تكون ناشئة من الإستعمالات بلا تفاوت أصلاً بينهما، ولعمري ـ لا يكاد ينقضي تعجبي ـ كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات المستعمل فيه؟ مع أنها كخصوصيات الإخبار، تكون ناشئة من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.

الأمر الثاني: إنه إذا تعدد الشرط، مثل (إذا خفي الأذان فقصّر، وإذا خفي الجدران فقصّر)، فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم[١]، لا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور.

وفيه كما ذكرنا في معاني الحروف أنّ معانيها بذواتها متدلّيات في معاني الأسماء ومدخولاتها ويكون جزئية معانيها وكلّيتها بكلّية مدخولاتها وجزئيتها، والمُنشئ بالإنشاء يعني الطلب إذا كان متعلّقه وموضوعه ولو بحسب الحالات كلّياً، لكان هو أيضاً كلّياً، وتعليق ذلك الكلّي ـ كما هو مفاد القضية الجزائية على تحقّق الشرط ـ يقتضي انتفاء المدلول الكلّي على تقدير انتفاء الشرط على ما تقدّم من أنّ ذلك مقتضى تعليق الجملة الجزائية أي مدلولها على الشرط وضعاً وإطلاق الشرط الوارد في القضية الشرطية.

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء

[١] إذا تعدّد الشرط في خطابين لجزاءٍ واحد بأن علم ولو من الخارج أنّ مع تحقّق الشروط لا يطلب الفعل مكرّراً ليجب على المكلّف الوجودات من ذلك

إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الأول، فإن فيهما الدلالة على ذلك.

وإما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما.

وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قرينة على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان.

الفعل، فبناءً على عدم المفهوم للقضية الشرطية لا معارضة بين الخطابين بل يؤخذ بمقتضى كلّ منهما وهو حصول ذلك الطلب بحصول كلّ واحد من الشرطين وجد معه الشرط الوارد في الخطاب الآخر أم لا، كما إذا ورد في خطاب «إذا خفي الأذان للمسافر يقصّر» وفي خطاب آخر «إذا خفي عليه الجدران يقصّر».

وأمّا بناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم يقع الكلام في الجمع بينهما، وقد ذكر الماتن ﷺ في الجمع بينهما وجوهاً:

الأوّل: أن يرفع اليد عن المفهوم في كلّ منهما بالمنطوق في الخطاب الآخر ويكون نتيجة الجمع أنّه لا قصر للمسافر إلّا مع خفاء الأذان أو مع خفاء الجدران.

والثاني: أن يرفع اليد عن المفهوم في كلّ من الشرطيتين ويثبت الحكم المزبور مع كلّ من الشرطين والفرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل هو أنّه على الأول يكون مقتضى المفهوم في كلّ منهما عدم القصر مع فرضٍ ثالث بخلاف هذا الفرض فإنّه

ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه، بملاحظة أن الأمور المتعددة بما هي مختلفة، لا يمكن أن يكون كل منها مؤثراً في واحد، فإنه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالإثنين بما هما اثنان، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلّا الواحد، فلا بد من المصير إلى أن الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم، وبقاء إطلاق الشرط في كل منهما على حاله، وإن كان بناء العرف والأذهان العامية على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص، فافهم.

يتعيّن عند نفي القصر في فرض ثالث التمسّك بدليلٍ آخر أو يؤخذ بالأصل العملي.

الثالث: الجمع بين القضيتين الشرطيتين بتقييد الشرط في أحدهما بحصول الشرط في الآخر بحيث يكون التقييد بمفاد واو الجمع فيتعين في وجوب القصر خفاء الأذان وخفاء الجدران فلا قصر مع عدم اجتماعهما.

الرابع: أن تكشف القضيتان عن كون الشرط في وجوب القصر هو الجامع بينهما، مثلاً الموضوع لوجوب القصر حصول البعد الخاص المتحقّق مع خفاء الجدران وخفاء الأذان، والعرف يساعد على الوجه الثاني من الجمع ويتعيّن الوجه الرابع عقلاً، وذلك لقاعدة «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» ومنه الحكم الوارد في الجزاء فيستحيل أن يصدر إلّا عن واحد، حيث إنّه لابدّ من الربط الخاص بين المعلول وعلّته ولا يمكن أن يرتبط الواحد بالإثنين بما هما إثنان فلابدّ من المصير إلى أنّ الشرط للجزاء يكون واحداً وهو حصول المشترك والقدر الجامع بين الشرطين ويبقى المفهوم في كلّ منهما بحاله غير أنّه يراد بالشرط الوارد في كلّ من القضيتين تحقّق ذلك الجامع، والظاهر عدم الفرق عملاً بين هذا الوجه والوجه الأوّل.

. . . .

والوجه الخامس: أن يرفع اليد عن المفهوم في خصوص إحدى القضيتين الشرطيتين وبقاء الآخر منهما على المفهوم ولكن الالتزام بهذا الوجه غير صحيح إلّا أن يكون ما أبقي على مفهومه أظهر.

أقول: لا يخفى أنّ المعارضة في الحقيقة بين مفهوم كلّ منهما مع المنطوق في الأخرى وإذا رفع اليد عن مفهوم إحداهما مع أنّ كلّاً منهما قضية شرطية تبقى المعارضة بين مفهوم الثانية مع منطوق الأُولى بحالها، فرفع اليد عن المفهوم في إحداهما بمجرّده لا ينفع، ولا وقع لهذا الوجه الخامس أصلاً، كما لا وقع للجمع بالوجه الثاني، فإنّه إنّما يرفع اليد عن الظهور بمقدار دلالة القرينة على خلاف أصالة التطابق، ولذا لو ورد في خطاب الأمر بإكرام العلماء بالعموم الوضعي أو الإطلاقي وورد في خطاب آخر النهي عن إكرام قسم من العلماء فلا يمكن رفع اليد عن العموم والإطلاق طرّاً، ومن العجب جعل الماتن ﷺ الوجه الثاني أقرب الوجوه عرفاً، ولعلّ هذا من تبعات الالتزام بأنّ ثبوت المفهوم للقضية الشرطية مبتن على دلالتها على كون الشرط علّة منحصرة للجزاء، ومع العلم بحصول الجزاء بشيء آخر يعلم أنّه ليس من العلّة المنحصرة فلا مفهوم لها.

وأمّا الوجه الرابع فقد ذكرنا مراراً بأنّ قاعدة «الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد» أجنبيّة عن مثل المقام مما يكون ثبوت الحكم وتحقّقه بالجعل من الحاكم، والجعل فعل إرادي يحتاج إلى المرجّح وهو صلاح الفعل إمّا في كلتا الصورتين أو في صورة واحدة وعلى ذلك يدور الأمر في المقام بين الوجه الأول والثالث حيث إنّ مقتضى الأول تقييد الشرط بمفاد (أو) والثالث تقييده بمفاد (واو) الجمع، إذ دلالة المفهوم تبعية وليست قابلة للتصرّف بنفسها بل بتبع التصرف في المنطوق.

. . . .

وذكر المحقّق النائيني ﷺ ما حاصله، أنّ ترجيح أحد التقييدين على الآخر بلا موجب، ووجوب القصر مع اجتماع الشرطين متيقّن ففي غيره يؤخذ بالأصل اللفظي لو كان، وإلّا بالأصل العملي.

وبيان ذلك: انّ لكلّ قضية شرطية بناءاً على المفهوم ظهورين، ظهور في حدوث الحكم الوارد في الجزاء بحدوث الشرط بمعنى أنّ الحكم في الحدوث لا يحتاج إلى ضمّ شرط آخر إلى الشرط الوارد في تلك القضية، وظهور في عدم حصول الحكم عند عدم حدوث الشرط الوارد فيها، وكلّ من الظهورين إطلاقي، فإنّ الأول مستفاد من إطلاق الشرط وعدم عطف شيء آخر عليه بواو الجمع، والثاني مستفاد من إطلاق الشرط بمعنى عدم ذكر العدل له بأو، وإذا تعدّدت القضية الشرطية مثل: «إذا خفي الأذان فقصّر وإذا خفي الجدران فقصّر» يحصل العلم الإجمالي بورود القيد على أحد الإطلاقين، فلا يمكن الأخذ بشيء منهما والمتيقّن ثبوت وجوب القصر عند تحقّق الشرطين وفي غيره يرجع إلى الأصل على ما مرّ[1].

وذكر المحقّق العراقي ﷺ ـ بعد بيان عدم إمكان التصرّف في مفهوم القضية الشرطية بمنطوق القضية الشرطية الأخرى حيث إنّ المفهوم مدلول تبعي لازم للخصوصية في المنطوق فيكون مرجع تقييد المفهوم في أحدهما مع إبقاء منطوقه بحاله إلى التفكيك بين اللازم وملزومه وذلك يستدعي لابدّية التصرّف في عقد الوضع يعني الشرط في كلّ من القضيتين، إمّا برفع اليد عن ظهورهما في الاستقلال وعدم توقّف حصول الجزاء بعد حصول أحد الشرطين على حصول الشرط الآخر،

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٤٢٥.

. . . .

أو برفع اليد عن ظهورهما في الانحصار أي عدم حصول الجزاء بحصول شيء آخر، وبما أنّ رفع اليد عن ظهور الشرط في الاستقلال يوجب بطلان ظهوره في الانحصار بخلاف رفع اليد عن الانحصار فإنّه يبقى معه ظهور الشرط في الاستقلال والضرورات تتقدّر بقدرها فتكون النتيجة حصول الجزاء بأوّل الشرطين، فإن تمّ ذلك فهو، وإلّا تصل النوبة إلى الأصل العملي ومقتضاه وجوب التمام عند الذهاب إلى السفر إلى أن يحصل الشرطان ـ أي خفاء الاذان وخفاء الجدران ـ وبقائه على القصر في الاياب إلى أن ينتفي كلا الخفائين[1].

أقول: لا يخفى ما فيه، فإنّ كون الضرورات تتقدّر بقدرها لا تعدّ من القرائن العرفية، مع أنّ دلالة القضية الشرطية على الانحصار تنتزع من دلالتها على جهتين:

الأولى: دلالتها على تحقق الجزاء بتحقّق الشرط ولو بانفراده.

والثانية: عدم تحقّق الجزاء بتحقّق شيء آخر، والمرتفع بتقييد الشرط بواو الجمع هو إطلاق الجهة الأُولى المعبّر عنها بمدلول المنطوق، وأمّا الجهة الثاني وهي دلالتها على عدم تحقّق الجزاء مع انتفاء الشرط الوارد فيها فهي باقية بحالها إذ مع التقييد بواو الجمع لا يكفي في تحقّق الجزاء حصول الشرط الآخر بانفراده.

وبالجملة فالأمر في المقام يدور بين أن يرفع اليد عن إطلاق الشرط في كلّ من الشرطيتين بتقييده بواو الجمع أو تقييده بأو العاطفة، ولابدّ في تقديم أحدهما من معيّن كما تقدّم في كلام المحقّق النائيني ﷺ ومع عدم القرينة على التعيين يرجع إلى الأصل.

---

(١) نهاية الأفكار ١ / ٤٨٥.

. . . .

ولكن يمكن أن يقال بأنّ تقييد إطلاق كلّ من الشرطين بواو الجمع بلا موجب لعدم المعارضة بين إطلاقهما من هذه الجهة، وإنّما المعارضة بين إطلاق كلّ منهما المقتضي لثبوت المفهوم وبين أصل المنطوق في الآخر، وهذه المعارضة وإن كانت ترتفع بتقييد كلّ شرط بواو الجمع إلّا أنّ التقييد لابدّ من وروده على الظهورين الذين بينهما تنافٍ، والتنافي كما ذكرنا بين المفهوم لإحدى القضيتين وبين المنطوق من الأخرى، ولذا لو بني على إنكار المفهوم للقضية الشرطية لما كان بينهما تنافٍ وكان كلّ شرط يثبت حصول ذلك الجزاء بانفراده.

وبالجملة بما أنّ المعارضة في المقام تنحصر بالمفهوم في كلٍّ منهما مع أصل المنطوق في الأخرى فيرفع اليد عن الإطلاق في كلٍّ من الشرطيتين بقرينة أصل المنطوق في الأخرى، فيكون التقييد بمفاد أو العاطفة.

لا يقال: ما ذكر من عدم المعارضة بين منطوق كلّ واحدٍ من الشرطيتين مع قطع النظر عن المفهوم فيهما يختصّ بما إذا أمكن تكرّر حدوث الحكم في حقّ المكلّف مع حدوث كلّ من الشرطين كما إذا ورد «إذا قرأت آية السجدة فاسجد» وورد في خطابٍ آخر «إذا أصغيت إلى قراءة آية السجدة فاسجد» فاستمع المكلّف إلى قراءتها ثمّ قرأها فإنّ عليه إتيان سجدتين فيرفع اليد بناءً على المفهوم من إطلاق كلّ مفهوم بالمنطوق الوارد في الآخر، نظير «إذا جائك زيد فأكرمه» وورد في خطابٍ آخر «إذا وصل إليك كتابه فأكرمه» حيث لا مانع من الالتزام بحدوث طلب إكرامه بحدوث كلّ من الشرطين لانحصار التعارض بينهما بناءً على المفهوم بإطلاق الشرطين المقابل للعطف بـ(أو) فيجمع بين مفهوم كلّ منهما ومنطوق الآخر بالتقييد في الشرطين بمفاد أو العاطفة. وأمّا إذا علم عدم تكرّر الحكم أصل الجعل بحدوث كلّ من

. . . .

الشرطين مع تحقّقهما كما في قوله «إذا خفي الأذان فقصّر وإذا خفي الجدران فقصّر» حيث يعلم بعدم وجوب أزيد من خمس صلوات على المكلّف في كلّ يوم وليلة يقع التعارض بين الشرطيتين بالإضافة إلى أحد الإطلاقين من غير معيّن، ولذا لو لم نقل بالمفهوم أيضاً لوقع التعارض بين المنطوقين لظهور كلّ منهما في حدوث وجوب القصر بحصوله حتّى فيما إذا كان حصول الآخر قبله.

والحاصل أنّه لا يمكن فيهما أن يكون كلّ من خفاء الأذان وخفاء الجدران موضوعاً لوجوب القصر، نظير مجيء زيد ووصول كتابه، وعليه فيعود ما تقدّم من أنّه لو قيل بعدم المفهوم للقضية الشرطية يكون مفاد الشرطيتين وجوب صلاة الظهر قصراً بخفاء الأذان وحدوث وجوب قصر آخر بخفاء الجدران مع أنّ المعلوم عدم ثبوت كلا الحكمين معاً بل الثابت وجوب صلاة واحدة قصراً، فلابدّ من أن يكون الموضوع له إمّا خفاء الأذان وخفاء الجدران معاً أو أحدهما بلا تعيين، ولابدّ من تقييد الشرطين حتّى بناءاً على عدم المفهوم أيضاً، إمّا بمفاد واو الجمع أو بمفاد أو العاطفة، ومع عدم القرينة لخصوص أحدهما تكون الشرطيتان مجملتين يحكم بوجوب القصر عند خفاءهما معاً، وفي غيره يرجع إلى أصل لفظي أو عملي على ما تقدّم في كلام المحقق النائيني ﷺ.

فإنّه يقال: في فرض العلم باتّحاد الجزاء في الشرطيتين وأنّ الصلاة الواجبة على المكلّف قصراً لا تزيد على صلاة واحدة نعلم قطعاً بعدم تكرار حدوث وجوب القصر بحدوث كلّ من الشرطين سواء كان الموضوع لوجوب القصر مجموع الخفائين أو خصوص الحاصل منهما أوّلاً، وعلى ذلك فظهورهما في حصول الجزاء وحدوثه في فرض حدوثهما تدريجاً ملغئ عن الاعتبار يقيناً.

. . . .

ويتمسّك بإطلاق كلّ منهما يعني الإطلاق المقابل لمفاد واو الجمع ويحكم بأنّه يكفي في وجوب القصر حصول أيّ منهما لعدم العلم بخلاف هذا الإطلاق في شيء من الشرطيتين وينحصر التعارض بينهما على صورة الالتزام بالمفهوم في كلّ منهما مع المنطوق الآخر، والمنشأ لهذا التعارض هو إطلاق كلّ من الشرطين في كلّ من القضيتين، أي الإطلاق المقابل لـ(أو) العاطفة، فتدبّر جيّداً.

لا يقال: المعارضة وإن كانت بين المفهوم لكلٍّ من القضيتين والمنطوق من الأخرى بناءاً على ثبوت المفهوم للقضية الشرطية إلّا أنّ المنطوق في القضية الأخرى ليس بأخصّ من المفهوم حتّى يرفع اليد عن مفهوم كلّ منهما بالمنطوق في الأخرى، بل النسبة بين المفهوم لكلٍّ منهما والمنطوق من الأخرى العموم من وجه، وذلك فإنّ المفهوم لقوله: «إذا خفى الأذان فقصّر» عدم القصر مع عدم خفاء الأذان سواء اقترن مع عدم خفاء الأذان، خفاء الجدران أو شيء آخر، كما أنّ المنطوق في القضية الأخرى ثبوت القصر مع خفاء الجدران، كان معه خفاء الأذان أو لم يكن، وإذا لم يكن في البين خفاء الأذان ولكن كان غير خفاء الجدران كبرودة الهواء مثلاً يؤخذ بالمفهوم بلا معارض، وإذا كان في البين خفاء الجدران مع خفاء الأذان يؤخذ بالمنطوق في قوله: «إذا خفى الجدران فقصّر» بلا معارض، وإذا خفى الجدران ولم يخف الأذان تقع المعارضة بين المفهوم النافي لوجوب القصر وبين المنطوق الدالّ على ثبوت القصر مع خفاء الجدران فلا وجه لتقديم إطلاق المنطوق ورفع اليد عن إطلاق المفهوم مع أنّ دلالة كلّ منهما على مورد المعارضة بالإطلاق.

فإنّه يقال: ما ذكر خلط بين الإطلاق المقابل لواو الجمع وبين الإطلاق المقابل لـ(أو) العاطفة، وقد بيّنا على ما مرّ لا معارضة بين القضيتين الشرطيتين بالإضافة إلى

الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فلا إشكال على الوجه الثالث[١]، وأما على سائر الوجوه، فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً، حسب تعدد الشروط؟ أو يتداخل، ويكتفى بإتيانه دفعة واحدة؟.

فيه أقوال: والمشهور عدم التداخل، وعن جماعة ــ منهم المحقق الخوانساري ــ التداخل، وعن الحلي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدده.

والتحقيق: إنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية، حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه، وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان

إطلاقهما المقابل لواو الجمع، وإنّما تكون المعارضة بين الإطلاق المقابل لأو العاطفة من إحدى القضيتين مع أصل ثبوت المنطوق في الأخرى بناءاً على القول بالمفهوم فإنّه على القول بالمفهوم يكون مفهوم قوله: «إذا خفى الأذان فقصّر» ليس مع عدم خفاء الأذان موضوع وموجب آخر لقصر الصلاة سواء كان ذلك الآخر خفاء الجدران أو غيره، ومدلول المنطوق للقضية الأخرى أنّ خفاء الجدران بنفسه موجب لوجوب القصر في الصلاة، وبما أنّ خفاء الجدران بنفسه موجب لقصر الصلاة كما هو أصل منطوق قوله «إذا خفى الجدران فقصّر» يكون هذا المدلول أخصّ من المدلول الإطلاقي لقوله «إذا خفى الأذان فقصّر» المعبّر عن لازم هذا المدلول الإطلاقي بالمفهوم، فلاحظ ولا تغفل.

تداخل الأسباب والمسبّبات

[١] إذا تعدّدت القضية الشرطية وقد ذكر في كلّ منها حكم من سنخٍ واحد متعلّق بطبيعي الفعل كما إذا ورد في خطاب «إذا أجنبت فاغتسل» وفي خطابٍ آخر «إذا مسست ميتاً فاغتسل»، فقد ذكر الماتن ﷺ أنّه إذا بني في الأمر السابق على الوجه الثالث وهو رفع اليد في كلّ من الشرطيتين عن الإطلاق المقابل لواو الجمع

الأخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً، ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة ـ مثل الوضوء ـ بما هي واحدة، في مثل (إذا بلت فتوضأ، وإذا نمت فتوضأ)، أو فيما إذا بال مكرراً، أو نام كذلك، محكوماً بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين.

فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه: إما بالإلتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت، أو الإلتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحداً صورة، إلّا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، متصادقة على واحد، فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة، حسب تعدد الشروط، إلّا أن

فلاإشكال في هذا الأمر أيضاً، حيث يلتزم بأنّ تحقّق الجنابة والمسّ يعني مجموعهما يوجب الغسل على المكلّف. ولكن لا يخفى عدم توقّف الكلام في هذا الأمر على الالتزام بالمفهوم للقضية الشرطية، بل يجري على القول بعدم المفهوم يكتفى بالإتيان بصرف وجود ذلك الفعل لأنّ مع تعدّد الشرط أيضاً يحصل حكم لها أيضاً، فإنّ المهم في المقام علاج المنافاة بين ظهور الشرط في كلٍّ من الشرطيتين بحدوث الجزاء عند حدوث الشرط وظهور الجزاء الوارد فيهما في أنّه حكم واحد متعلّق بطبيعي الفعل ويطلب صرف وجوده ومقتضى ظهور كلّ شرط في حدوث الجزاء عند حدوثه هو تعدّد الحكم ثبوتاً بتعدّد الشرط بأن يحصل مع كلّ شرط فرد من ذلك الحكم فتكون النتيجة حصول وجوبات متعدّدة عند حصول الشروط، وبما أنّ كلّ حكم لابدّ من تعلّقه بغير ما تعلّق به الحكم الآخر فيقتضي تعدّد الحكم الإتيان بالمتعدّد من الطبيعي كما عليه القائل بعدم التداخل في المسببات، أو واحد متعلّق بطبيعي ذلك الفعل ثبوتاً، كما هو مقتضى وحدة الجزاء إثباتاً وهذا معنى التداخل في الأسباب.

الإجتزاء بواحد لكونه مجمعاً لها ، كما في (أكرم هاشمياً وأضف عالماً)، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة أنه بضيافته بداعي الأمرين، يصدق أنه امتثلهما، ولا محالة يسقط الأمر بامتثاله وموافقته، وإن كان له امتثال كل منهما على حدة، كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، وأضاف العالم غير الهاشمي.

إن قلت: كيف يمكن ذلك ــ أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان ــ مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه؟

وعلى ذلك، فمن أخذ بظهور كلّ من الشرطيتين في حدوث الحكم بحدوث كلّ شرط حيث إنّ الجزاء في هذا الأمر قابل للتعدّد والتكرار فقد أنكر التداخل في الأسباب، ومن أخذ بظاهر الجزاء وأنّ الوارد في كلّ من الشرطيتين حكم واحد ثبوتاً التزم بالتداخل في الأسباب، وهذا الكلام يجري حتّى فيما كان الحكم الواحد وارداً في القضية الحملية كما إذا ورد في خطاب أنّ النوم موجب للوضوء أو الجنابة موجبة للغسل، وورد في خطابٍ ثانٍ أنّ البول موجب للوضوء أو أنّ مسّ الميت يوجب الغسل.

وممّا ذكر ظهر أنّ ما ذكره الماتن ﷺ من عدم الإشكال في الحكم بناءاً على الوجه الثالث في الأمر السابق لا يمكن المساعدة عليه، وذلك فإنّ الجزاء في الأمر السابق كان غير قابل للتكرار بحسب الحكم وكان التعارض منحصراً بين المفهوم لكلٍّ من القضيتين ومنطوق الأخرى، بخلاف هذا الأمر فإنّ الحكم في الجزاء يقبل التعدّد فيمكن للقائل بالوجه الثالث في الأمر السابق إنكار التداخل في الأسباب في هذا الأمر مع إنكاره التداخل في المسبّبات.

وبالجملة المنافاة في المقام بين ظهور الجزاء في الشرطيتين مع ظهور شرطهما فإنّ مقتضى ظهور الجزاء فيهما وحدة الحكم مع حصول الشرطين ومقتضى ظهور الشرطين هو استقلال كلّ منهما في الموضوعية حتّى مع حصولهما، ولا ترتبط هذه

قلت: انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له، مع أنه ـ على القول بجواز الإجتماع ـ لا محذور في اتصافه بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد، فافهم.

أو الإلتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط، إلّا أنه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأول، وتأكد وجوبه عند الآخر.

المنافاة بالقول بالمفهوم للجملة الشرطية كما بيّنا.

ثمّ إنّه لو لم يثبت ظهور القضايا في شيء مع وحدة الجزاء الوارد فيهما إثباتاً ووصلت النوبة إلى الأصل العملي فالأصل عند احتمال التداخل في الأسباب هو التداخل، لأنّ حصول حكم واحد عند تحقّق الشرط الوارد فيهما محرز وحدوث الزائد مشكوك يدفع بالأصل، كما أنّه إذا أحرز تعدّد الحكم عند تحقّق الشرطين واحتمل التداخل في المسبّبات فمقتضى الأصل على ما ذكروه عدم التداخل، لأنّ الاشتغال بالتكليفين مع حدوث الشرطين محرز والأصل بقاء الثاني بعد الإتيان بالفعل مرّة.

نعم، بناءاً على إنكار اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيمكن أن يقال بأنّ ثبوت الحكم الآخر بعد الإتيان بالفعل مرّة غير محرز فيرفع بحديث الرفع.

لا يقال: لا مجال للبراءة في المقام حتّى بناءاً على عدم جريان الاستصحاب في ناحية بقاء التكليف في الشبهات الحكمية، لأنّ العلم بحدوث التكليفين مع حصول الشرطين يقتضي إحراز امتثال كلّ منهما.

فإنّه يقال: ليس في البين ما يقتضي لزوم الاحتياط في كلّ مورد يشك في سقوط التكليف وعدم حصول امتثاله، بل هذا يختصّ بموارد عدم جريان البراءة عن التكليف، كما في أطراف العلم الإجمالي، سواء كانت الشبهة موضوعية أم حكمية

ولا يخفى أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه، مع ما في الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد، وإن كان صورة واحداً سمي باسم واحد، كالغسل، وإلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تؤكد ما حدث بالأول، ومجرد الإحتمال لا يجدي، ما لم يكن في البين ما يثبته.

مثلاً إذا تردّدت وظيفة المكلّف بين القصر والتمام فلا يمكن أن يجري البراءة عن وجوب إحدى الصلاتين بعد الإتيان بالأخرى بدعوى أنّ تعلّق التكليف بالثانية وثبوته بعد الإتيان بالأولى غير محرز، وذلك فإنّ وجوب المأتي بها أوّلاً غير محرز أيضاً وأصالة البراءة عن وجوب التمام مثلاً بعد الإتيان بالصلاة قصراً كانت معارضة من قبل، بأصالة البراءة عن وجوب الأولى، وكذا لا تجري البراءة في الشبهة الموضوعية كما لو شك في الإتيان بوظيفة الوقت، فإنّ الاستصحاب في ناحية عدم الإتيان بها يعيّن بقاء وجوبها، هذا كلّه فيما إذا كان الجزاء الوارد في القضية الشرطية قد تضمّن حكماً تكليفياً.

وأمّا إذا كان وضعياً، فالأصل عند الشك في تداخل الأسباب هو التداخل أيضاً، لأنّ الأصل عدم حدوث الزائد على الحكم الوضعي الواحد. وإن كان الشك في تداخل المسبّبات فتختلف الموارد، فتارةً يقتضي الأصل عدم التداخل، كما إذا مسّ ميّتاً بعد برودته وأجنب، وقلنا بأنّ الطهارة المشروط بها الصلاة أمر مسبّبي يحصل بالوضوء والغسل أو التيمّم، وعليه فإذا اقتصر المكلّف على غسل واحد لا نحرز حصول تلك الطهارة، ومقتضى الأصل عدم حصولها، بخلاف ما إذا اغتسل لكلّ من المسّ والجنابة فانّه يجزى حصولها، ولو قلنا بأنّ الطهارة عنوان لنفس تلك الأفعال فاشتراط الصلاة من المكلّف بالغسل الآخر بعد اغتساله بأحدهما غير محرز،

إن قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية، لعدم امكان الأخذ بظهورها، حيث إن قضيته اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال، كما مرت الإشارة إليه.

قلت: نعم، إذا لم يكن المراد بالجملة ــ فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال ــ هو وجوب وضوء مثلاً بكل شرط غير ما وجب بالآخر، ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً، كما لا يخفى.

ومقتضى البراءة عدم اشتراط صلاته بغسلٍ آخر بعد اغتساله لأحدهما، وهذا يساوي التداخل في المسبّبات بحسب النتيجة.

فالمحقّق النائيني ﷺ وإن ذكر اختلاف الموارد في التداخل في المسبّبات بحسب الوضع ولكن التزم بعدم التداخل فيها في التكاليف، كما أنّ بعض الأعلام ﷺ التزم بأنّ الأصل عدم التداخل في المسبّبات بلا فرقٍ بين الوضع والتكليف، وقد ذكرنا بأنّ مقتضى الأصل العملي في التكاليف التداخل وفي الوضع يختلف ولا يفرق فيما ذكرنا من الأصل العملي بين القول بأنّ الأغسال طبائع مختلفة أو أنّها حقيقة واحدة، كما يظهر ذلك للمتأمّل.

وكيف كان فالاحتمالات في دفع المنافاة بين ظهور الجزاء في وحدة الحكم وظهور الشرط في التعدّد ـ أي حدوث الحكم بحدوث كلّ من الشرطين أو الشرائط أو حدوث الحكم بحدوث كلّ فرد من أفراد الشرط ـ أربعة:

الأوّل: كون المراد من كلّ قضية شرطية فعلية الحكم الوارد في الجزاء حين حدوث كلّ شرط ـ سواء كان حدوث ذلك الحكم حين حدوث الشرط الوارد فيها أو من قبل حدوثه، كما إذا كان حدوثه مسبوقاً بحدوث شرطٍ آخر أو فردٍ آخر ـ ففي هذه الصورة لا دلالة للقضية الشرطية بحدوث الحكم عند حدوث الجزاء، بل يدلّ فيما

إن قلت: نعم، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق.

قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب، مقتضياً لذلك أي لتعدد الفرد، و بياناً لما هو المراد من الإطلاق.

وبالجملة: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الإطلاق ضرورة أن ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، وظهورها في ذلك صالح لأن يكون بياناً، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى.

فتلخص بذلك، أن قضية ظاهر الجملة الشرطية، هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.

إذا كان مسبوقاً بحصول شرط آخر على بقاء ذلك الحكم، ولا فرق في ذلك بين الشروط المتعدّدة من أجناس مختلفة أو من سنخ واحد، كما في انحلال القضية الشرطية ودلالتها على حصول الجزاء بكلّ من وجودات الشرط، وهذا الوجه يناسب القول بالتداخل في الأسباب.

الثاني: أن يكون مفاد كلّ من القضايا الشرطية حدوث الحكم بحدوث كلّ شرط أو بكلّ وجود من الشرط، فيكون الثابت في الجزاء الأحكام المتعدّدة بحسب مقام الثبوت بأن يكون المتعلّق للحكم ثبوتاً عنواناً غير العنوان المتعلّق به الحكم الثاني وهكذا، إلّا أنّ الحكم في مقام الإثبات تعلّق بشيءٍ واحد، لأنّ مع الإتيان به تسقط جميع تلك الأحكام لانطباق المتعلّق في كلّ من تلك الأحكام على ذلك الشيء المأتي به، نظير ما إذا وجب إكرام العالم ووجب ضيافة الهاشمي، فأكرم المكلّف عالماً هاشمياً بالضيافة.

لا يقال: كيف يتعلّق بالفعل الواحد تكليفان؟

. . . .

فإنّه يقال: مضافاً إلى أنّه لا بأس به بناءاً على جواز الاجتماع حيث إنّ المفروض على هذا الوجه تعدّد العنوان ثبوتاً فيجتمع في المجمع حكمان، وأمّا على القول بالامتناع فحدوث كلّ حكم بحدوث كلّ شرط إنّما هو بالإضافة إلى غير مورد الاجتماع، وأمّا بالإضافة إلى المجمع فلا يحدث الحكم بل يكون تعنونه بعنوانين موجباً لانتزاع صفة الوجوب له، وهذا في الحقيقة تداخل في المسبّبات إذا قصد المكلّف الإتيان بالمجمع لامتثال التكليفين.

الثالث: أن تدلّ كلّ من القضايا الشرطية بحدوث الحكم عند حدوث الشرط، غاية الأمر يكون الحادث عند حصول الشرط فيما لم يكن مسبوقاً بحدوث شرطٍ آخر نفس الحكم، وإذا كان مسبوقاً به يكون الحاصل تأكّد الحكم الأوّل كما أنّ الأمر كذلك فيما إذا حصل الشرطان دفعةً ويلزم على ذلك أيضاً التداخل في المسبّب وكلّ هذه الاحتمالات الثلاث خلاف ظاهر القضية الشرطية الانحلالية أو خلاف ظاهر القضايا الشرطية، فيحتاج المصير إلى كلّ واحد منها إلى قيام قرينة عليه، كما في الوضوء من موجباته، فإنّ الدليل قام على عدم الوجوب النفسي للوضوء، بل وجوبه شرطي والشرط للصلاة ونحوها صرف وجوده، حيث إنّ ظاهر كلّ قضية شرطية حدوث الجزاء بحدوثه وأنّ الثابت بحدوث الشرط حكم مستقل لا تأكّد ما حدث، كما أنّ الالتزام بتعدّد العنوانين بحيث ينطبقان على واحد كمثال الأمر بإكرام العالم وضيافة الهاشمي يحتاج إلى تقدير لا يقتضيه مقام الإثبات.

الرابع: أن يكون الحادث مع كلّ شرط أو مع كلّ وجود من الشرط حكماً مستقلاً يقتضي امتثالاً مستقلاً.

لا يقال: الوارد في الجزاء حكم واحد متعلّق بفعلٍ واحد، ولا يتعلّق بالفعل

. . . .

الواحد أكثر من تكليفٍ واحد وحكم واحد.

فإنّه يقال: حدوث تكليف آخر بحدوث فرد آخر من الشرط أو بحصول شرط آخر يكون قرينة على أنّ المطلوب بالتكليف الثاني وجود آخر من ذلك، والمتعيّن في الجمع هو هذا الوجه، لظهور القضية الشرطية في الانحلال وظهور القضايا الشرطية في تعدّد الحكم المستقل.

وبالجملة الالتزام بذلك يلازم التصرّف في متعلّق الحكم الوارد في الجزاء، حيث إنّ ظاهر الأمر بفعلٍ طلب صرف وجوده، فيرفع اليد عن هذا الظهور فيما إذا تكرّر الشرط بعد حصوله أو حدث شرط بعد حصول الآخر، ولا بأس بهذا التصرّف فإنّ الظهور في طلب صرف الوجود ناشٍ عن إطلاق المتعلّق للطلب وعدم تقييده بمثل مرّة أخرى وبوجود آخر، وإلّا لو قال: اغتسل بعد اغتسالك لزال هذا الظهور ولا يخفى أنّ ظهور القضية الشرطية في انحلال الحكم بانحلال الشرط أو ظهور كلّ قضية شرطية في حدوث الحكم الوارد فيه وضعي. لما تقدّم من أنّ الجملة الشرطية بحسب الدلالة الوضعية ظاهرة في كون الشرط قيداً لنفس الحكم الوارد في الجزاء، والمفروض أنّ الجزاء في هذا الأمر قابل للتكرار فيكون هذا الظهور بياناً للقيد في ناحية المتعلّق.

وبالجملة الظهور الوضعي للكلام يمنع عن انعقاد الظهور الاطلاقي في كلّ مورد يكون مقتضى الوضع خلاف الإطلاق، ولا يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين لأنّ مع الظهور الوضعي ليس في البين ظهور إطلاقي وهذا الوجه الرابع هو الذي اختاره الماتن ﷺ في المقام.

أقول: ظهور القضية الشرطية في حدوث الحكم بحدوث الشرط الوارد فيها

. . . .

وإن كان وضعياً إلّا أنّ عموم الحدوث لما إذا احدث قبله بحصول سبب آخر له فهو بالإطلاق، وعليه لو ورد في خطاب «إذا زلزلت الأرض تجب صلاة الآيات إلّا أن تجب صلاتها قبل الزلزال بالخسوف»، وورد في خطابٍ آخر «إذا خسف القمر تجب صلاة الآيات إلّا أن تجب صلاتها بالزلزال قبله»، فلا يكون في البين مجاز في استعمال القضية الشرطية، بل يكون تقييد في حدوث الحكمين بصورة عدم سبق حدوث الشرط الآخر، ومقتضى هذا التقييد هو التداخل في الأسباب، فعدم التداخل يكون ببقاء ظهور كلّ من القضيتين الشرطيتين في إطلاق الحدوث، وإطلاق الحدوث ظهور بالإطلاق، كما أنّ ظهور القضية الجزائية في أنّ المتعلّق للطلب صرف وجود الطبيعي بالاطلاق أيضاً وصرف وجود الطبيعي غير قابل للتكرار ولا يقبل الطلب المتعدّد، فالأمر يدور بين التحفّظ على ظهور كلّ من الجملتين الشرطيتين في إطلاق حدوث الحكم ورفع اليد عن إطلاق المتعلّق في الجزاء بتقييد متعلّق الطلب فيه بوجود غير ما يتعلّق به الوجوب الآخر وبين أن يتحفظ بالإطلاق في ناحية الجزاء ويرفع اليد عن الظهور في إطلاق كلّ منهما في حدوث حكمه بحدوث شرطه.

وذكر المحقق العراقي ﷺ أنّه يؤخذ بظهور التعليق في كلٍّ من الشرطيتين في الاستقلال لحدوث الحكم بحدوث الشرط ويرفع اليد عن الظهور في القضية الجزائية في أنّ المطلوب صرف وجود الطبيعي، لأنّ التحفّظ بظهور الجزاء يقتضي رفع اليد عن الظهور في التعليق في ناحية الحكم في كلّ من القضيتين، يعني دلالة كلّ منهما على حدوث الحكم بحدوث شرطه بخلاف الأخذ بظهورهما فإنّه يوجب رفع اليد عن ظهور القضية الجزائية حيث إنّ لها في كلّ من القضيتين ظهور واحد، ومن الظاهر أنّه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن ظهورين أو ظهور واحد يتعيّن الثاني لأنّ

. . . .

ارتكاب المحذور يتقدّر بقدر الضرورة، وعلى تقدير الإغماض عن ذلك يؤخذ أيضاً بظهور الشرطيتين في الاستقلال بالإضافة إلى الحكم وذلك لأنّ الجزاء كما أنّه تابع للشرط ثبوتاً ـ لأنّ الشرط من علل حصوله ـ كذلك تابع للشرط إثباتاً، وهذه التبعية أوجبت التصرف فيه عند دوران الأمر بين التصرّف فيه أو التصرّف في ظهور الشرط، حيث إنّ ظهوره في الشرطية والاستقلالية أقوى من ظهور الجزاء لكونه تابعاً[1].

أقول: العلم الإجمالي بعدم إرادة ظهور أو عدم إرادة ظهورين آخرين لا يوجب تقديم التصرّف في الظهور الواحد، وإنّما يوجبه فيما إذا انحلّ العلم الإجمالي بأن يعلم بعدم إرادة الظهور على كلّ تقدير، ويحتمل عدم إرادة الآخر أيضاً مع أنّ رفع اليد عن ظهور كلّ واحدٍ من الجزائين تصرّف في ظهورين وإن كان ظهور كلّ منهما مساوياً لظهور الآخر أو عينه، وأمّا كون ظهور الجزاء تبعياً لظهور الشرط فهو أوّل الكلام وكون الجزاء ثبوتاً تابع للشرط فهو من قبيل تبعية الحكم للموضوع لا من تبعية المعلول لعلّته وتبعية الحكم للموضوع تابع للجعل وكيفية الاعتبار من الجاعل، والكلام في المقام في كشف كيفية الجعل والاعتبار فيما إذا تعدّد الشرط وذكر في الخطاب جزاء واحد فهل ظاهره وحدة الحكم، سواء حدث أحدهما أو كلاهما ولو مترتّباً أم لا ؟

والصحيح في المقام أن يقال: إذا ورد في خطاب الشارع صم يوماً، وورد في خطابٍ آخر أيضاً صم يوماً، فالالتزام بوحدة الحكم وكون الخطاب الثاني تأكيداً للأوّل، ظهور سياقي ناشٍ من وحدة الخطابين صورة، وكأنّ المعنى المستفاد من

(١) نهاية الأفكار ١ / ٤٨٦.

وقد انقدح مما ذكرناه، أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها، لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات، فلا وجه لما عن

الثاني عين المراد من الأوّل، فوحدة الحكم المستفاد منهما ثبوتاً إنّما هو لوحدة الخطابين صورة في مقام الإثبات، فإذا علّق كلّ منهما على حصول شرط غير ما في الآخر من الشرط، خرج الخطابان عن الوحدة في الصورة، ويكون مقتضى التعليق بكلٍّ من الشرطيتين حصول الحكم بكلٍّ منهما غير ما يحصل بالآخر، وهذا لا يكون إلّا مع تعدّد المتعلّق ومطلوبية كلّ فردٍ من الطبيعي عند حصول الشرط االمعلّق عليه حدوث الحكم، فتعدّد الحكمين ولو كان بالإطلاق يعدّ قرينة عرفية على المراد من متعلّق الحكم.

وبتعبيرٍ آخر: إطلاق متعلّق الطلب وكون المطلوب صرف وجود الطبيعي ينافي عقلاً تعدّد الطلب، لا أنّه قرينة عرفية على وحدة الطلب، بخلاف تعدّد الطلب فإنّ تعدّد الشرط في القضيتين قرينة عرفية عليه ومقتضى تعدّد الطلب اختلاف المتعلّقين ولو بالوجود الأول والثاني، وظهور القضية الشرطية في انحلال الشرط وحدوث كلّ فرد من الحكم بحدوث كلّ فردٍ من الشرط أيضاً يوجب الانحلال في القضية الجزائية.

والمتحصّل كون الدلالتين المتخالفتين في كلّ منهما بالإطلاق لا يمنع عن كون أحدهما قرينة عرفية على عدم إرادة الأخرى من دون عكس، وإن شئت فلاحظ ما إذا ورد في خطاب «إذا ظاهر الرجل فعليه عتق رقبة» وورد في خطابٍ آخر «إذا ظاهر الرجل يعتق رقبة مؤمنة» فدلالة الخطاب الثاني على تعيّن عتق رقبة مؤمنة أيضاً بإطلاق المتعلّق، ولكن مع ذلك لا يدور الأمر بين حمل الطلب في الثاني على الاستحباب بتقييده بالترخيص في الترك أو تقييد المتعلّق في الخطاب الأول بالإيمان، بل الإطلاق في ناحية الطلب في الخطاب الثاني قرينة عرفية على عدم إرادة الإطلاق من المتعلّق في الخطاب الأول، ولعلّ مراد الماتن ﷺ أيضاً من عدم

الفخر وغيره، من ابتناء المسألة على أنها معرفات أو مؤثرات[١]، مع أن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها، في كونها معرفات تارة ومؤثرات أخرى، ضرورة أن الشرط للحكم الشرعي في الجمل الشرطية، ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له علة، كما أنه في الحكم الغير

الإطلاق للجزاء مع ظاهر الجملة الشرطية يرجع إلى ما ذكرنا، لعدم التصريح في كلامه بأنّ ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث ـ ولو مع تعدّد الشرط ـ مدلول وضعي لها.

التفصيل بين معرفية الأسباب الشرعية ومؤثريّتها

[١] حكي عن فخر المحققين ﷺ وغيره أنّ القول بالتداخل عند تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء صورةً، مبنيّ على كون الأسباب الشرعية للأحكام معرفات لها لا مؤثّرات، والقول بأنّها معرفّات يلازم القول بالتداخل في الأسباب لجواز تعدّد المعرّف لشيءٍ واحد، بخلاف الالتزام بأنّها مؤثّرات فإنّ مقتضى تأثير كلّ سبب تعدّد الحكم وحصول الأثر لكلّ مؤثّر.

وقد ذكر الماتن ﷺ أنّ القول بالتداخل يبتني على أحد الوجوه الثلاثة المتقدّمة لا على مجرّد كون الشرط معرّفاً، أو سبباً، لاحتمال كون كلّ شرط معرّفاً لسبب مستقلّ وله مسبّب مستقل واحتمال كون التأثير في كلّ شرط مختصّاً بما إذا لم يسبقه شرط آخر مع أنّ الأسباب الشرعية حالها حال غير الأسباب الشرعية في كون الشرط مؤثّراً تارةً ومعرّفاً للمؤثّر أُخرى، كما إذا قيل «إذا انسدّ باب الأمير فلا يدخل عليه أحد» فإنّ انسداد بابه معرّف لعدم تهيّئ الأمير لاستقبال القادم مع أنّ ظهور الشرطية هو الحدوث عند حدوث الشرط في الصورتين.

نعم، لو أُريد من المعرّفية في الأسباب الشرعية عدم كون نفس خسوف القمر،

الشرعي، قد يكون أمارة على حدوثه بسببه، وإن كان ظاهر التعليق أن له الدخل فيهما، كما لا يخفى.

نعم، لو كان المراد بالمعرفية في الأسباب الشرعية أنها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقة علل لها، وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها، بخلاف الأسباب الغير الشرعية، فهو وإن كان له وجه، إلّا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما همّ وأراد.

أو زلزال الأرض، مثلاً داعياً إلى جعل وجوب صلاة الآيات بل لها دخل في تحقّق موضوعات الأحكام التي لحاظها كان داعياً إلى جعل الأحكام بخلاف الأسباب غير الشرعية فإنّها بنفسها دخيلة أو كاشفة عمّا له دخل في ثبوت جزائها فهذا أمرٌ صحيحٌ، ولكن لا دخل له في التداخل وعدمه.

وذكر المحقق النائيني ﷺ في المقام ما حاصله أنّ العلّة تطلق تارةً على ملاك الحكم وأخرى على مقتضيه وثالثة على موضوعه، والمعرّف يطلق على ما يكون معلولاً ولازماً عقلياً للشيء، حيث يكون إحراز المعلول واللازم كاشفاً ومعرّفاً لعلّته وملزومه ويطلق المعرّف على الملازم العادي أيضاً للشيء بحيث يمكن انفكاكه عنه عقلاً ولا يصحّ إطلاق المعرّف على ملاك الحكم ومقتضيه وموضوعه ومنه الشرط في المقام لتقدّم كلّ ذلك على الحكم والمعرّف بمعنى المعلول واللازم العقلي يكون متأخراً عن معرَّفه (بالفتح) ولا يصحّ إطلاق المعرّف بمعنى الملازم العادي على موضوع الحكم لعدم إمكان تخلّف الموضوع عن حكمه.

نعم، يمكن إطلاق المعرّف بمعنى الملازم العادي على ملاك الحكم المجعول، حيث إنّ الملاك يمكن أن يتخلّف عن الحكم بأن يثبت الحكم في موارد فقده أيضاً، كما في وجوب العدّة، حيث يثبت وجوبها في موارد عدم اختلاط المياه

ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه[١]، واختيار عدم التداخل في الأول، والتداخل في الثاني، إلّا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ في الثاني، لأنه من أسماء الأجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلّا السبب الواحد، بخلاف الأول، لكون كل منها سبباً، فلا وجه لتداخلها، وهو فاسد.

وعدم الاشتباه في الأنساب.

والحاصل أنّ الشرط في القضية الشرطية لا يكون من المعرّف بمعنى المعلول للحكم أو اللازم العقلي، ولا الملازم العادي له، فلا يصحّ إطلاق المعرّف عليه وعلى فرض صحّة الإطلاق لا يكون موجباً للتداخل لأنّ مجرّد احتمال تعدّد المعرِّف (بالكسر) ووحدة المعرَّف (بالفتح) لا يوجب رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في تعدّد الحكم الوارد في الجزاء بتعدّد الشرط سواء كان تعدّده بالانحلال أو في قضيتين أو أكثر.

أقول: ما ذكره أخيراً من أنّه لا يعتنى باحتمال وحدة المعرَّف (بالفتح) مع ظهور القضية الشرطية في كون الشرط معرّفاً لحكم غير ما يكون معرّفاً في الأخرى صحيح، إلّا أنّ ما ذكره ﷺ من انحصار إطلاق المعرِّف (بالكسر) على الموارد الثلاثة التي ذكرها لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ اشتعال النار في البيت معرّف لخرابها، ونزول المطر على أرض صالحة للزراعة معرّف لحياتها، إلى غير ذلك من موارد الإطلاق.

[١] وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى القضيتين الشرطيتين ـ أي إطلاق الشرط والحكم فيها ـ عدم التداخل في الأسباب والمسبّبات، وكذا الحال فيما إذا تكرّر الشرط في مثل قوله «إذا قرأت آية السجدة فاسجد لها» فقرأها المكلّف مرّتين أو أزيد حيث إنّ مقتضى انحلال الشرط في القضية الشرطية أنّها بمنزلة قوله «إذا قرأت آيتها مرّة فاسجد وإذا قرأتها ثانية فاسجد مرة أخرى» وهكذا، فكلّ قراءة موضوع مستقلّ لوجوب سجدة مستلقه، فيقتضي كلّ شرط وجوبها وتعدّد الحكم قرينة على

فإن قضية اطلاق الشرط في مثل (إذا بلت فتوضأ) هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرّات، وإلّا فالأجناس المختلفة لا بد من رجوعها إلى واحد، فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد، لما مرت إليه الإشارة، من أن الأشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد، هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد.

وأما ما لا يكون قابلاً لذلك، فلا بد من تداخل الأسباب، فيما لا يتأكد المسبب، ومن التداخل فيه فيما يتأكد.

تعدّد المتعلّق.

ولكن قد يقال: إنّ عدم التداخل فيما كانت الشروط المتعدّدة من أجناس مختلفة، وأمّا إذا كان تعدّده بانحلال الشرط فمقتضى ظاهر القضية الشرطية التداخل «يعني التداخل في الأسباب» حيث إنّ ظاهر القضية الشرطية هو أنّ الحكم مترتب على وجود جنس الشرط ووجود الجنس يحصل بأوّل وجود منه، فمع تكرّر وجود الشرط لم يحصل إلّا سبب واحد، فيكون مسبّبه أيضاً واحداً، بخلاف ما إذا حصل الشرط من القضيتين الشرطيتين فإنّ وجود كلّ جنس سبب مستقل.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الشرط إذا كان قابلاً للتكرّر وكذا الجزاء المترتّب عليه فظاهر الجملة الشرطية أنّ كلّ وجود من الشرط موضوع لفردٍ من الحكم الوارد في الجزاء إذا لم يكن في البين قرينة على الخلاف، كما يظهر ذلك من ملاحظة موارد استعمال الجملة الشرطية وإلّا فبما أنّ الجملة الجزائية واحدة حتّى مع تعدّد القضية الشرطية يمكن دعوى قرينية وحدة الجزاء على أنّ المترتب مع تحقّق الشرطين صرف وجود الحكم الوارد في القضية الجزائية وترتب صرف وجود الحكم على كلّ من الشرطين مع انفرادهما ومع اجتماعهما كاشف عن أنّ الموضوع له هو الجامع

. . . .

بينهما الذي يكون صرف وجوده غير قابل للتكرار.

ويستثنى ممّا ذكر من عدم الانحلال موارد ثلاثة:

الأوّل: أن لا يقبل الجزاء الوارد في القضية الشرطية التعدّد لعدم إمكان انحلال الشرط وتعدّده، كما إذا ورد في خطاب «من أفطر في نهار شهر رمضان فعليه عتق رقبة»، حيث إنّ الإفطار في يوم واحد لا يتكرّر بتكرّر الأكل أو تعدّد ارتكاب المفطر، فإنّ نقض الإمساك فيه يحصل بارتكاب المفطر الأول فلا إفطار بالارتكاب ثانياً.

نعم، لا يجوز في شهر رمضان الارتكاب بعد الإفطار بل يجب الإمساك ولكنّه مجرّد تكليف لا يوجب مخالفته الكفّارة، ونظير ذلك عدم إمكان تكرار الفعل المتعلّق به حكم الجزاء، كما في وجوب القتل حدّاً فإنّ مع وجوب قتل شخص بحصول موجبه لا يمكن أن يتعلّق به وجوب قتل آخر بارتكاب موجب آخر نعم، حقّ القتل قصاصاً قابل للتعدّد.

ومنه عدم تكرار الوجوب الشرطي بتكرّر البول أو النوم حيث إنّ الوجوب الشرطي يحصل بالأوّل من الموجبات ويحصل انتقاض الطهارة به وما هو شرط للصلاة هو صرف وجود الطهارة، وهذه الأمثلة مع عدم إمكان تكرار السبب تدخل في هذا المورد، ومع عدم إمكان تكرّر الجزاء تدخل في التداخل في السبب.

الثاني: في موارد قيام نصّ فيها على التداخل في المسبّب، كما في تداخل الأغسال بناءً على أنّها حقائق مختلفة، حيث ورد في صحيحة زرارة[١] إجزاء غسل واحد في صورة اجتماع الأغسال.

---

(١) الوسائل: ج ٢، باب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

. . . .

نعم، بناءاً على عدم تعدّد أنواعها يأتي فيها ما تقدّم في الوضوء.

الثالث: ما إذا ورد في خطاب، الأمر بفعلٍ وفي الآخر أمر بفعلٍ آخر، وكانت النسبة بين الفعلين عموماً من وجه، أو كان الأمر وارداً في خطاب بفعلٍ مضافاً إلى عنوان وفي خطابٍ آخر الأمر بذلك الفعل ولكن مضافاً إلى عنوان آخر وكانت النسبة بين العنوانين عموماً من وجه كما في قوله (أكرم عالماً وأكرم هاشمياً) فإنّ بالإتيان بالمجمع يسقط كلا الأمرين. ودعوى أنّه كيف يمكن تعلّق حكمين بالمجمع قد تقدّم الجواب عنها في تقرير كلام الماتن ﷺ سابقاً.

ثمّ إنّه قد بقي في المقام أمر، وهو أنّه لو كان الوارد في ناحية الشرط في القضية الشرطية أموراً متعدّدة عطف بعضها على بعض بواو الجمع وجعل مجموعها شرطاً لتحقّق الجزاء يعني قيداً للحكم الوارد فيه أو أخذ بعضها وصفاً لبعض آخر وجعل الموصوف بالوصف والمقيّد بما هو مقيّد شرطاً وقيداً للحكم الوارد في الجزاء، فإنّه لا ينبغي التأمّل في أنّه كلّما زاد على الشرط من القيود يكون المفهوم أوسع حيث ينتفي الحكم الوارد في الجزاء بانتفاء كلّها أو بعضها ولو بانتفاء واحدٍ منها.

فيقع الكلام عند ما كان الوارد في الجزاء حكماً عامّاً إيجاباً أو سلباً في أنّ المفهوم للقضية الشرطية في ناحية الجزاء هو السلب الجزئي، أو الإيجاب الجزئي، أو أنّه في الإيجاب الكلّي السلب الكلّي، وفي السلب الكلّي، الإيجاب الكلّي أو أنّه لاكلّية في ناحية المفهوم ولا جزئية، بل المفهوم قضية مهملة بلا تعيين كلّيتها أو جزئيتها وإن كانت الجزئية متيقّنة على كلّ حال.

وقد ذكر المحقّق النائيني ﷺ تفصيلاً في المقام وحاصله: أنّه لو كان المعلّق على

. . . .

الشرط عموم الحكم في الجزاء يكون المفهوم قضية جزئية، وإن كان المعلّق على الشرط نفس الحكم الانحلالي والاستغراقي الوارد في الجزاء يكون الثابت في ناحية المفهوم القضية الكلّية أيضاً، وتعيين أنّ المعلّق على الشرط عموم الحكم أو نفس الحكم العام والانحلالي يكون بالاستظهار من الخطاب فإن كان المذكور في الجزاء من الأداة الإسمية كلفظة «كلّ» يحصل تعليق معانيها على الشرط، ولو كان المذكور من أداة العموم غير الاسم كالنكرة في سياق النفي أو النهي، فظاهره تعليق الحكم العام والانحلالي كما في قوله ﷺ «إذا بلغ الماء قدر كرٍ لم ينجّسه شيء»[1] فإنّ الجزاء فيه بمنزلة أن يقال: إذا بلغ الماء كرّاً ولا ينجسه بول، ولا ينجسه غائط، ولا دم ولا وقوع ميتة وهكذا، وكلّ واحد من هذه الأحكام معلّق على بلوغ الماء كرّاً، فيكون المفهوم انتفاء كلّ منها بانتفاء الشرط، فتكون النتيجة الايجاب الكلّي، وهذا بخلاف ما إذا كان المعلّق على الشرط كلّ هذه الأحكام فإنّ المفهوم معه يكون إيجاباً جزئياً لانتفاء عموم السلب بالإيجاب الجزئي.

والحاصل أنّه لا ينظر في المقام إلى ما ذكره أهل الميزان من أنّ نقيض السلب الكلّي الايجاب الجزئي وأنّ نقيض الإيجاب الكلي السالبة الجزئية فإنّ ما يذكره أهل الميزان من الأحكام لا تجري على ظاهر الخطابات، والمفهوم في المقام يدخل في الظهور العرفي.

ثمّ قال ﷺ لا ثمرة في المثال في التكلّم في أنّ المفهوم لقولهم:: «إذا كان الماء

---

(١) الوسائل: ج ١، باب ٩، من أبواب الماء المطلق، الحديث: ١ و٢ و٦، لا يخفى أنّ المنقول في الوسائل انّما هو بهذا التعبير «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء».

. . . .

كرّاً لا ينجّسه شيء» إيجاب جزئي أو كلّي للتسالم على عدم الفرق بين النجاسات وأنّه إذا ثبت تنجّس الماء القليل بوقوع قطرة بول يكون كذلك بإصابته سائر النجاسات فلا طائل في التكلّم في أنّ المراد بالشيء في ناحية المفهوم جميع النجاسات أو بعضها.

لا يقال: هذا يتمّ بالإضافة إلى الأعيان النجسة، وأمّا بالإضافة إلى المتنجّس فإن كان عامّاً يحكم بتنجّس الماء القليل بالمتنجّس مطلقاً، وإلّا فلا سبيل إلى إثبات كون المتنجّس منجّساً للماء القليل مطلقاً.

فإنّه يقال: ليس المراد بالشيء في المنطوق جميع الأشياء حتّى الطاهرة منها، بل المسلوب عن منجّسيته للماء مع كريته، ما تكون منجسة لسائر الأشياء الطاهرة، وعلى ذلك فإن كان المتنجس منجّساً للشيء الطاهر فيدخل في المنطوق فيحكم بأنّه لا ينجس الماء إذا كان كرّاً وينجّسه على تقدير عدم كرّيته فالأشياء الطاهرة لا تكون داخلة في المنطوق ولا في المفهوم[1].

أقول: قد ذكرنا عند التكلّم في تعليق الحكم الوارد في الجزاء على حصول الشرط الوارد في القضية الشرطية، أنّ مقتضى التعليق أن لا يثبت ذلك الحكم بحصول شيء آخر غير الشرط الوارد فيها ولا يقوم شيء آخر مقامه، وإذا كان الحكم الوارد في الجزاء عامّاً أو مطلقاً انحلالياً فلا يثبت ذلك الحكم العام أو المطلق الانحلالي مع عدم حصول ذلك الشرط وإن حصل شيء آخر غير ذلك الشرط، وإذا كان عدم ثبوت حكم العام أو الانحلالي على نحوين بأن لا يثبت أصل الحكم بدون

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٤٢٠.

. . . .

ذلك الشرط أصلاً أو ثبت أصله بلا عموم وانحلال فلا دلالة في القضية الشرطية لا في ناحية منطوقه ولا في ناحية مفهومه على تعيين أحد النحوين، فمفاد قولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء» أنّ عدم تنجّس الماء بشيء لا يكون بشيء آخر يقوم مقام كرّيته. غاية الأمر هذا بالإطلاق كما تقدّم وإذا دلّ دليل على أنّ الماء القليل إذا كانت له مادّة فلا ينجّسه شيء، يكون تقييداً للمفهوم بخلاف ما إذا قام الدليل على أنّ الماء مع قلّته يتنجّس بالأعيان النجسة ولا يتنجّس بالمتنجّسات، فإنّه لا منافاة بين هذا الخطاب والمفهوم لقولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء».

وإن شئت قلت الحكم الاستغراقي المعلّق على الشرط ينتفي مع انتفاء الشرط ولا يقوم مقام الشرط غيره، فالانحلال الذي ذكره المحقّق النائيني قدس سره في ناحية الجزاء والتزامه بأنّ كلّ واحد من الأحكام الانحلالية معلّق على الشرط، أمر لا يساعده الاستعمالات العرفية، فإنّه إذا قيل «إذا غضب الأمير لا يتكلّم أحد» مفهومه أنّه لا ينوب مقام غضبه شيء في ثبوت هذا الحكم لا أنّه إذا لم يغضب يتكلّم كلّ أحد، فالانحلال في القضية الشرطية بحسب تحقّق الشرط بأيّ فردٍ من أفراد موضوع الحكم فالماء سواء كان مالحاً أو غير مالح، صافياً أو غير صافٍ، حارّاً أو بارداً، لا يتنجس مع كرّيته، فلا انحلال للجزاء من غير هذه الجهة، فلاحظ وتدبّر.

فصل

الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً، لعدم ثبوت الوضع، وعدم لزوم اللغوية بدونه[١]، لعدم انحصار الفائدة به، وعدم قرينة أخرى ملازمة له، وعليّته فيما إذا استفيدت غير مقتضية له، كما لا يخفى، ومع كونها بنحو الإنحصار

مفهوم الوصف

[١] المراد بالوصف في المقام هو المعتمد على الموصوف وما بحكمه من سائر القيود التي يكون المقيّد معها محكوماً بحكم فيقع الكلام في أنّ للوصف أو سائر القيود وضعاً دلالة على انتفاء الحكم أي سنخه عن فاقد الوصف أو القيد أم لا؟

وبتعبيرٍ آخر: توصيف الموضوع بوصف أو قيد وجعل الموصوف بما هو موصوف أو المقيّد بما هو مقيّد موضوعاً لحكم، هل فيه دلالة على أنّ الموجب لثبوت سنخ ذلك الحكم هو وصفه أو قيده، بحيث يلزم من انتفائهما انتفاء سنخ ذلك الحكم عن مورد فقدهما أم لا ؟

ولا يخفى أنّ الوصف أو ما بحكمه بحسب التركيب الكلامي والظهور العرفي قيد لمفهوم إنفرادي من الموضوع أو المتعلّق أو قيد لنفس الحكم فلا يكون فيهما دلالة على المفهوم لأنّ ذكر حكم لشيء موصوف أو مقيّد لا يقتضي نفي سنخه عن غيره.

نعم، إذا فهم في مورد بقرينة خاصّة من مقام أو مقال أنّ الوصف هو الموجب للحكم أي ثبوت سنخ الحكم فيكون سنخه منتفياً عن الفاقد ولكن هذا لا يعدّ من مفهوم الوصف نظير ما تقدّم من المفهوم للقضية الشرطية.

لا يقال: لو لم يكن للوصف دلالة على انتفاء سنخ الحكم عن مورد فقده فلا يكون ذلك الوصف قيداً احترازياً وكذا الحال في غيره من القيود مع أنّ الأصل في

وإن كانت مقتضية له، إلّا أنه لم يكن من مفهوم الوصف، ضرورة أنه قضية العلة الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام، وهو مما لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل النزاع، ومورداً للنقض والإبرام.

القيود هو الاحترازية.

فإنّه يقال: معنى كون القيد احترازياً انّ الموضوع في الخطاب الشيء الخاص فلا دلالة له على ثبوته أو عدم ثبوته لغير ذلك الخاص.

وأمّا أنّ الحكم في مقام الثبوت سنخه منحصر في ذلك الخاص فلا دلالة للوصف أو لسائر القيود على ذلك، لأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ وإثباته له لا ينافي ثبوت سنخه لغير ذلك الخاص أيضاً في مقام الثبوت.

لا يقال: لو لم يكن للوصف ولسائر القيود مفهوم لما تعيّن حمل المطلق على المقيّد لعدم المنافاة في ثبوت الحكم لكلٍّ منهما.

فإنّه يقال: حمل المطلق على المقيّد لا يبتني على دلالة الوصف أو ما بحكمه على المفهوم لأنّ الموجب لحمله على المقيّد أمران:

أحدهما: إحراز وحدة الحكم ثبوتاً من حيث إنّه لا يمكن تعلّق حكم واحد بمتعلّقين، ومقتضى خطاب المطلق تعلّق الحكم به ومقتضى خطاب المقيّد تعلّقه بالمقيّد، وخطاب المقيّد قرينة على أنّ المراد بالأوّل ثبوتاً هو الثاني فيحمل المطلق عليه، ولو كان الجمع بين الخطابين لأجل المفهوم لكان الأولى إبقاء المطلق على إطلاقه والتصرّف في خطاب المقيّد بحمله على أفضل الأفراد، لأنّ دلالة خطاب المقيّد على عدم تعلّق الحكم بغير المقيّد بالمفهوم، ودلالة المطلق على ثبوت الحكم وتعلّقه به بالمنطوق، ودلالة المنطوق أقوى من المفهوم كما قيل.

ويشهد لكون وجه حمل المطلق على المقيّد وحدة الحكم لا ثبوت المفهوم

ولا ينافي ذلك ما قيل من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً، لأنّ الإحترازية لا توجب إلّا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية، مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق أن يقال: جئني بإنسان أو بحيوان ناطق، كما أنه

للقيد، أنّه لا يحمل المطلق على المقيّد فيما إذا كان مفاد المطلق حكماً انحلالياً، كما إذا ورد في خطاب، النهي عن إكرام الفاسق، وفي خطاب آخر النهي عن إكرام الفاسق المبدع فيؤخذ بكلٍّ منهما ويحكم بالنهي عن إكرام كلٍّ منهما.

ثانيهما: ما إذا كان مضمون أحدهما مخالفاً للآخر في الإيجاب والسلب وهذا لا يرتبط بتوهّم دلالة الوصف على المفهوم أصلاً.

لا يقال: لو لم يكن للوصف مفهوم أصلاً فما فائدة ذكره في الخطاب وأخذه في موضوع الحكم أو متعلّقه؟

فإنّه يقال: فائدة ذكره في الخطاب لا تنحصر في الانحصار وانتفاء سنخ الحكم عن مورد فقد الوصف، فإنّه يمكن أن تكون المصلحة في بيان الحكم تدريجاً فيذكره للمقيّد أوّلاً ثمّ لمطلقه بعد حين، أو يذكر للموصوف أو المقيّد بذلك القيد أوّلاً ثمّ لذات الموصوف أو المقيّد بوصفٍ آخر أو مع قيدٍ آخر لملاحظة كون واجد القيد أو الوصف مورد الابتلاء ونحو ذلك.

وقد ذهب سيدنا الاستاذ ﷺ إلى أنّ للوصف قسماً من المفهوم لا كثبوته للقضية الشرطية، بل بمعنى أنّ تقييد الموضوع في الخطاب بوصفٍ أو قيد آخر من غير أن يكون للوصف أو القيد المذكورين دخلاً في ثبوت الحكم لذات الموصوف والمقيّد وإن كان أمراً ممكناً، بأن يكون ذكر القيد في الخطاب لنكتة أخرى ككونه مورد الابتلاء أو التدريج في البيان أو غير ذلك، إلّا أنّ كلّ ذلك خلاف الظاهر، إذ ظاهر الخطاب هو أنّ القيد المذكور له دخل في ثبوت الحكم وجعله، ولازم ذلك عدم

لا يلزم في حمل المطلق على المقيد، فيما وجد شرائطه إلّا ذلك، من دون حاجة فيه إلى دلالته على المفهوم، فإنه من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلّا أن المراد بالمطلق هو المقيد، وكأنه لا يكون في البين غيره، بل ربما قيل: إنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور

ثبوت الحكم لذات الموصوف أو ذات المقيّد كما هو مقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت وأمّا عدم جعل سنخ ذلك الحكم للموصوف بوصفٍ آخر أو للمقيّد بقيدٍ آخر ونفيه عنهما فلا دلالة للقضية الوصفية عليه، ولعل هذا معنى كون الأصل في القيود الاحترازية[1].

أقول: إذا ورد في خطاب، النهي عن إكرام الفاسق وفي خطابٍ آخر النهي عن إكرام الفاسق المبدع، أو ورد في خطاب «في الغنم زكاة» وفي خطابٍ آخر «في الغنم المعلوفة زكاة» لا مفرّ من الالتزام برفع اليد عن الإطلاق في الأوّل من الخطابين بالثاني منهما، كما يرفع اليد عن الإطلاق في قوله «الماء طاهر لا ينجّسه شيء» بالمفهوم من «قولهم إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء».

ثم لا يخفى إنّ في أصالة التطابق بالمعنى المذكور تأمّل، لإمكان أن يكون الحكم في مقام الثبوت أيضاً بحسب الجعل تدريجيّاً بعد كونه انحلاليّاً فيعتبره لواجد القيد أوّلاً ثمّ يعتبره لغير الواجد أيضاً ويبيّنهما بخطابين فالثاني هو المطلق بعد ما بيّن الأوّل بالخطاب المقيّد.

وذكر المحقّق الاصفهاني ﷺ في وجه دلالة الوصف على المفهوم أنّ دلالة الوصف على انتفاء سنخ الحكم عن ذات الموضوع في فرض فقد الوصف لا يحتاج

---

(١) المحاضرات ٥ / ١٣٣.

المطلق في الإطلاق، كي يحمل عليه، لو لم نقل بأنه الأقوى، لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى.

وأما الإستدلال على ذلك ـ أي عدم الدلالة على المفهوم ـ بآية ﴿وربائبكم

إلى أزيد من استفادة علّية الوصف للحكم، وظاهر الخطاب أنّ الوصف بعنوانه دخيل في الحكم الثابت للموضوع، ولو كان للحكم علّة أخرى لما كان الوصف بعنوانه دخيلاً في ثبوته بل بما هو جامع بينه وبين غيره يكون دخيلاً في الحكم الثابت.

لا يقال: هذا إذا استفيد العلّية من الوصف واستفادتها منه أوّل الكلام.

فإنّه يقال: إنّ احترازية القيد كما هي الأصل كافلة لذلك، فإنّ معناها تمامية الموضوع للحكم بالوصف، وهذا عين معنى الشرط للشيء، والحاصل أنّ الوصف بعنوانه دخيل في طبيعي الوجوب لا شخص هذا الوجوب، وهذا يقتضي انتفاء الطبيعي بانتفاء الوصف، وهذا عين ما تقدّم في مفهوم الشرط من أنّ إناطة الحكم بشيء ـ وصفاً كان أو غيره ـ يقتضي الانحصار، ولكن كلّ ما ذكر مبني على اقتضاء تعدّد الحكم لكون المؤثّر هو الجامع بينهما والكلام في البرهان على ذلك إلّا أنّه متسالم عليه بينهم(١).

ويرد عليه نقضاً وحلّاً:

أمّا نقضاً: فلو كان الأمر كذلك لما احتاج استفادة المفهوم من الوصف إلى اعتماده على الموصوف بل يجري في مثل قوله «أكرم العالم» حيث إنّ اقتضاء عنوان العالم لإكرام من ينطبق عليه يقتضي أن لا يجب إكرام غيره وإلّا لما كان عنوان العالم بما هو مقتضياً لطبيعي وجوب الإكرام، بل كان المقتضى له هو الجامع بينه وبين

---

(١) نهاية الدراية ٢ / ٤٣٥.

اللاتي في حجوركم﴾[1] ففيه أن الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر، كما في الآية قطعاً، مع أنه يعتبر في دلالته عليه عند القائل بالدلالة، أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية، ووجه الاعتبار واضح، لعدم دلالته معه على الإختصاص، وبدونها لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم، فافهم.

عنوان الهاشمي مثلاً.

وأمّا الحلّ: فإنّ الحكم ـ أي الوجوب أو غيره ـ أمر اعتباريّ، يعتبره المولى، ومعنى كون الوصف دخيلاً في ذلك الحكم ـ أي وجوب الإكرام مثلاً ـ انّ لحاظ الموضوع مع الوصف يكون داعياً للمولى إلى اعتبار الوجوب وطلب إكرامه، ولا ينافي أن يكون لحاظه مع وصف آخر أيضاً داعياً له إلى جعل مثل الحكم المجعول للموصوف بالوصف الآخر، ويمكن أيضاً أن لا يكون الصلاح في جعل الحكم للموصوف بالوصف فقط بل الصلاح كان في جعله لذات الموصوف مطلقاً بنحو الانحلال إلّا أنّ الصلاح في تدريجية الجعل اقتضى اعتباره للموصوف بالوصف المزبور أوّلاً لكون صلاحه أقوى لزوماً في الرعاية ثمّ جعله لذات الموصوف يعني الفاقد للوصف أيضاً لئلّا يجتمع في الموصوف بالوصف المذكور حكمان.

والحاصل أنّ قوله «أكرم العالم العادل» لا يتضمّن إلّا ثبوت الطلب وتعلّقه بإكرام من ينطبق عليه عنوان العالم العادل، وأما تعلّق الطلب بإكرام الموصوف بوصفٍ آخر كالعالم الهاشمي أو لسائر أفراد العالم على ما تقدّم في تدريجية الجعل فلا دلالة للكلام المفروض عليه لا نفياً ولا إثباتاً، فتدبّر.

---

(١) النساء : ٢٣.

تذنيب: لا يخفى أنه لا شبهة في جريان النزاع، فيما إذاكان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه، في مورد الإفتراق من جانب الموصوف[١]، وأما في غيره، ففي جريانه إشكال أظهره عدم جريانه، وإن كان يظهر مما عن بعض الشافعية، حيث قال: (قولنا في الغنم السائمة زكاة، يدلّ على عدم الزكاة في معلوفة الإبل)

---

[١] قد تكون النسبة بين الوصف وموصوفه العموم والخصوص المطلق بأن يكون الوصف أخصّ من موصوفه مطلقاً كما لو ورد في الخطاب «لا تدخل المرأة الحائض المسجد»، وقد تكون النسبة بينهما العموم من وجه كما في قوله «في الغنم السائمة زكاة»، وقد يكون الوصف أعمّ من الموصوف كما يقال «الشيطان عدوّ للإنسان»، وقد تكون النسبة بين الوصف والموصوف التساوي كما يقال «الشيطان عدوّ للإنسان الذي خلقه الله من طين».

ثمّ إنّه لا تأمّل في أنّ الوصف الأخصّ من موصوفه داخل في النزاع ولو كانت أخصّيته من وجه، ويقع الكلام في أنّ الوصف يقتضي ارتفاع سنخ الحكم عن ذات الموصوف الفاقد لذلك الوصف أم لا ؟ بأن كان ذات الموصوف موجوداً ولكن فاقداً للوصف، ويكون ذلك، مع كون النسبة عموماً من وجه، مورد الافتراق من جانب الموصوف.

وأمّا إذا كان الافتراق من جانب الموصوف والوصف كما في الإبل المعلوفة حيث لا يصدق عليه الغنم ولا السائمة فقد يظهر عن بعض الشافعية[١] انّ ما ورد «في الغنم السائمة زكاة» له دلالة على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة، فكأنّ توصيف الغنم بالسائمة في بيان تعلّق الزكاة يقتضي أن تكون العلّة المنحصرة في وجوبها كون

---

(١) المتحوّل للغزالي: ٢٢٢.

جريانه فيه، ولعل وجهه استفادة العلية المنحصرة منه.

وعليه فيجري فيما كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً أيضاً، فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخص من وجه، فيما إذا كان الإفتراق من جانب الوصف، بأنه لا وجه للنزاع فيهما، معللاً بعدم الموضوع، واستظهار جريانه من بعض الشافعية فيه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

الحيوان سائماً.

أقول: لو كان الأمر كذلك فلابدّ من الالتزام بوجوب الزكاة في الحيوان المملوك فيما إذا كانت سائمة كالبغل والخيل السائمتين، وعليه يجري النزاع فيما إذا كان الوصف أعمّ مطلقاً من موصوفه، حيث إنّ مقتضى علّية الوصف أن يثبت الحكم الوارد للموصوف في غير ذلك الموصوف أيضاً لتحقّق الوصف فيه أيضاً على الفرض.

نعم، لا معنى للنزاع في الوصف المساوي لعدم ترتّب ثمرة عمليّة عليه، لعدم تخلّف االوصف عن الموصوف الوارد في الخطاب، وما في عبارة الماتن ﷺ من لزوم جريانه فيه أيضاً كالوصف الأعمّ لا يمكن المساعدة عليه. اللّهمّ إلّا أن يقال: لازم التساوي عدم ثبوت ذلك الحكم في موارد يسلب عنه الوصف والموصوف فيكون مفهومه دليلاً اجتهادياً على عدم الثبوت.

وكيف كان فلا وجه لما حكي عن التقريرات[1] من جريان النزاع فيما كانت النسبة بين الوصف والموصوف أعمّ من وجه حتّى بالإضافة إلى مورد افتراق

---

(١) مطارح الأنظار: ١٨٢.

فصل

هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، بناءً على دخول الغاية في المغيّى، أو عنها وبعدها[١]، بناءً على خروجها، أو لا؟

فيه خلاف، وقد نسب إلى المشهور الدلالة على الإرتفاع، وإلى جماعة منهم السيد والشيخ، عدم الدلالة عليه.

الوصف وعدم جريانه في الوصف الأعمّ والمساوي.

مفهوم الغاية

[١] الكلام في المقام فيما إذا كانت الأداة مستعملة بمعنى الغاية، لا ما إذا استعملت بمعنى واو العاطفة كما في قول القائل «أكلت السمكة حتّى رأسها» فإنّ العطف ـ لإدخال الجزء الخفي أو الفرد الخفي ـ خارج عن بحث المفاهيم.

ثمّ انّ الاحتمالات في الغاية الواردة في الخطاب ثلاثة:

الأوّل: أن تكون الغاية قيداً لموضوع الحكم كما في قوله ﷻ **﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وأيديَكُم إلىٰ المَرَافِقِ﴾**(١)، حيث إنّ اليد تطلق ويراد منها تارةً رؤوس الأصابع والأنامل كما في قوله كتبت بيدي، وأخرى يراد منها الأصابع كما في قوله ﷻ **﴿السّارِقُ والسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيْدِيَهُما﴾**(٢)، وثالثة إلى الزند كما يقال لا بأس للمرأة أن تستر وجهها ويديها، ورابعة يراد منها إلى فوق الزند كالساعد أو إلى المرفق أو إلى المنكب فيقال قطعت يده، وعلى ذلك فلابدّ في تعيين المقدار المغسول في الوضوء

---

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣٨.

والتحقيق: إنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم، كما في قوله: (كلّ شيء حلال حتى تعرف أنه حرام)، و ﴿كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر﴾[1]، كانت دالّة على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك منها، كما لا يخفى، وكونه قضية تقييده بها، وإلّا لما كان ما جعل غاية له بغاية، وهو واضح إلى النهاية.

وأما إذا كانت بحسبها قيداً للموضوع، مثل (سر من البصرة إلى الكوفة)، فحالها حال الوصف في عدم الدلالة، وإن كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به، وقضيته ليس إلّا عدم الحكم فيها إلّا بالمغيّى، من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره، لعدم ثبوت وضع لذلك، وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالباً، دلت على اختصاص الحكم به، وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد، غير منحصرة بإفادته كما مرّ في الوصف.

من ذكر القرينة وتحديد المراد من اليد.

نعم، لا يبعد ظهورها عند الإطلاق في المعنى الثالث وعلى ذلك فلا دلالة للآية المباركة على اعتبار بدء الغسل من المرافق أو الأنامل واعتبار كونه من المرافق عندنا ثابت بالنصّ بل بضرورة المذهب.

الثاني: أن يكون قيداً لمتعلّق الحكم والتكليف، يعني الفعل المتعلّق به الوجوب أو غيره كما في مثل قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس، فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ إنّك في وقت منها حتّى تغرب الشمس»[2]، حيث إنّ ظاهره كون الغاية تحديداً للصلاة والطهور لا لوجوبهما فقط.

الثالث: أن يكون قيداً لنفس الحكم لا لمتعلّقه ولا لموضوعه كما في قوله عليه السلام:

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٢) الوسائل: ج ٣، باب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

ثم إنه في الغاية خلاف آخر، كما أشرنا إليه، وهو أنها هل هي داخلة في المغييّ بحسب الحكم؟ أو خارجة عنه؟ والأظهر خروجها، لكونها من حدوده، فلا تكون محكومة بحكمه، ودخوله فيه في بعض الموارد إنما يكون بالقرينة، وعليه تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول، كما أنه على القول الآخر تكون محكومة بالحكم منطوقاً، ثم لا يخفى أن هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم، فلا تغفل.

«ثمّ قد حلّ له كلّ شيء إلّا النساء، حتّى يطوف بالبيت طوافاً آخر ثمّ قد حلّ له النساء»[1].

ولا يخفى أنّه لو كانت الغاية قيداً لنفس الحكم فلا ينبغي التأمّل في دلالة تقييده بها على انتفاء الحكم بحصول الغاية كما تقدّم في مفهوم الشرط، بخلاف ما إذا كانت الغاية قيداً للموضوع أو المتعلّق فإنّ دلالتها على انتفاء الحكم بعدها فيما إذا كان الحكم قابلاً للتكرار مبتنية على دلالة الوصف على المفهوم، لأنّ المذكور غاية للموضوع أو المتعلّق، قيد لهما لا للحكم.

والمهمّ في المقام البحث عن أمرين:

أحدهما: انّ الغاية الواردة في خطاب الحكم مع عدم القرينة هل لها ظهور في كونه قيداً لنفس الحكم نظير ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط فيها قيداً لنفس مضمون الجملة الجزائية وتعليقه عليه، أو لها ظهور في رجوعها إلى الموضوع أو المتعلّق، أو يكون الخطاب من هذه الجهة مجملاً.

قد يفصّل في المقام ويقال بأنّ للكلام ظهوراً في كونه قيداً للمتعلّق فيما إذا كان

---

(١) الوسائل: ج ١٠، باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ٢.

. . . .

الدالّ على الحكم الهيئة وما لا يتضمّن معنىً إسمياً وكان المتعلّق مذكوراً في الخطاب نظير قوله ﷻ ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ الخَيْط الأَبْيَضِ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ من الفجر ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾(١)، وله ظهور في رجوع الغاية إلى نفس الحكم فيما إذا كان الحكم مستفاداً من المادة التي لها معنىً إسمي مع عدم ذكر المتعلّق في الخطاب كقوله يحرم الخمر أو الميتة إلّا أن يضطرّ إليهما، وأمّا مع ذكر المتعلّق كما في قوله يجب الصيام إلى الليل فلا يستفاد كونها غاية للطلب أو الفعل.

وبالجملة إذا كانت الغاية قيداً للمتعلّق أو الموضوع فيدخل الكلام في الغاية في مفهوم الوصف والقيد، بخلاف ما إذا كانت قيداً لنفس الحكم، فإنّ دلالتها على المفهوم أقوى من دلالة القضية الشرطية على انتفاء الحكم، حيث إنّه لا معنى لكونها غاية لنفس الحكم إلّا مع انتفائه بحصولها ولكن لا ظهور لكونها قيداً لنفس الحكم إلّا في المورد المذكور حيث إنّ ظهورها في كونها قيداً للمعنى الحدثي يوجب كونها قيداً لنفس الحكم لعدم ذكر المتعلّق وكون الحكم مستفاداً من المعنى الإسمي.

أقول: ولعلّ استظهار صاحب الكفاية ﷺ رجوع الغاية إلى الحكم في مثل قوله ﷺ: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»(٢)، وكذا قوله «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»(٣) دعاه إلى الاستدلال بهما على اعتبار الاستصحاب فإنّ المذكور في كلّ منهما حكمان: *الأوّل:* حكم على الأشياء بحلّيتها أو طهارتها

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

(٢) الوسائل: ج ١٢، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: ج ٢، باب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

. . . .

بعناوينها الأوّليّة، وهذا الحكم واقعي وإن ورد التخصيص عليه في موارد متعدّدة.

والثاني: استمرار هذا الحكم، أي الحلّية والطهارة إلى حصول العلم بالقذارة والحرمة، وهذا يكون استصحاباً.

ولكن لا يخفى ما فيه لما ذكرنا في مفهوم الشرط أنّ قيد الحكم يكون قيداً لموضوعه ثبوتاً لا محالة وإنّما جعل قيداً لنفس الحكم في الخطاب ليقتضي انتفاء سنخه مع ارتفاعه وانتفائه، وفي الروايتين إذا جعل العلم بالحرمة أو العلم بالقذارة قيداً للشيء المحكوم عليه بالحلّية والقذارة يكون مفادهما قاعدة الحلّية والطهارة، ولذا ذكرنا في مبحث الأصول العملية أنّ مفادهما قاعدتي الحلّية والطهارة، وأنّ الشيء غير المعلوم حرمته أو قذارته ما دام كذلك، يحكم بحلّيته وطهارته فاستظهار اعتبار الاستصحاب منهما لا وجه له.

وقال المحقق العراقي ﷺ ما حاصله: أنّه لو كان المعلّق على الغاية النسبة الحكمية في الكلام نحو أكرم زيداً إلى الليل أو حتّى يقدم الحاج، لكان للكلام مفهوم لعين ما تقدّم في مفهوم الشرط حيث إنّ التعليق على الشرط راجع إلى تعليق مضمون الجزاء حدوثاً، وفي الغاية إلى تعليق المضمون على الغاية بقاءً.

وبتعبيرٍ آخر: لو كان في البين ما يدلّ على كون الغاية قيداً لموضوع الحكم أو متعلّقه فلا يكون في البين مفهوم لما تقدّم وجهه في مفهوم الوصف، بل وكذلك فيما كانت الغاية قيداً لنفس الحكم لا النسبة الحكمية كما يقال: «يجب من طلوع الفجر إلى غروب الشمس الجلوس في المسجد» فإنّه لا دلالة لذلك إلّا على انتفاء شخص هذا الحكم لا ارتفاع سنخه وإنّما تختصّ الدلالة على ارتفاع السنخ بما إذا كانت

. . . .

النسبة الحكمية المعبّر عنها بالمضمون مغيّاة بغاية[١].

أقول: وحدة الحكم بوحدة متعلّقه وموضوعه، كما أنّ تعدّده يكون في فرض تعدّد المتعلّق أو الموضوع، وإذا فرض أنّ الغاية في الكلام لم تؤخذ في ناحية المتعلّق والموضوع، بل ثبت لمتعلّق واحد وموضوع واحد حكم مغيّى، فمقتضى ذكر الغاية انتهائه من ذلك الموضوع بحصولها، فلا يكون لذلك المتعلّق والموضوع سنخ ذلك الحكم لأنّ سنخ الحكم لا يتعدّد مالم يتعدّد المتعلّق والموضوع. وعلى ذلك فلا فرق بين أن يقال اجلس في المسجد إلى الليل أو يجب إلى الليل الجلوس في المسجد.

نعم، قد تقدّم في مفهوم الوصف أنّه لا دلالة لمثل قوله «يجب عند مجيء زيد إكرامه» على ارتفاع الحكم بارتفاع مجيئه فإنّ ذكر الظرف لحدوث الحكم لا ينافي بقائه بعد ارتفاع ذلك الظرف بخلاف تقييد الحكم بالغاية فإنّ ثبوته بعد تلك الغاية خلف، وبما أنّه لا اختلاف في ناحية المتعلّق والموضوع فلا محاله يرتفع سنخ الحكم وهذا بخلاف ما إذا كانت الغاية قيداً للمتعلّق فإنّه لا ينافي تقييد المتعلّق لثبوت حكم آخر للمتعلّق الآخر وهو الفعل بعد تلك الغاية، وكذا الحال في ناحية كونها قيداً للموضوع.

نعم، إذا كان في البين قرينة على كون المولى في مقام بيان تمام الحكم ثبوتاً واقتصر بذكر الغاية للمتعلق أو الموضوع كما في آية الوضوء كان الاقتصار بذكر الحكم للفعل أو الموضوع المغيّى كاشفاً عن عدم الحكم لغير المغيّى.

---

(١) نهاية الأفكار ١ / ٤٩٧.

. . . .

دخول الغاية في المغيّى وعدمه

وثانيهما: إذا كانت الغاية قيداً للموضوع أو المتعلّق ففيها خلاف آخر وهو كون الغاية داخلة في حكم المغيّى بحيث يكون الخارج عن حكم المغيّى ما بعد الغاية لا نفسها، أو أنّ الغاية أيضاً كما بعدها خارجة عن حكم المغيّى، وهذا النزاع يجري فيما كان للفعل أو الموضوع قطعات ثلاث، قبل الغاية وحال الغاية وحال ما بعدها، كما في غسل اليد إلى المرفق، فهل يراعى غسل المرفق أيضاً أو أنّ ما يعتبر غسله هو ما يتلوه المرفق.

وأمّا إذا كان للفعل قطعتين حالة قبل الغاية وحالة الغاية فلا ينبغي التأمّل في خروج الغاية عن حكم المغيّى كما في قوله ﷻ **﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾**[1]، فإنّ للإمساك زمانين: النهار والليل، فإذا جعل مجيء الليل غاية، يرتفع الإمساك الواجب آن دخول الليل فلا يجب الإمساك في ذلك الآن، وهذا النزاع بعنوانه لا يجري فيما كان الشيء غاية لنفس الحكم، لأنّ معنى دخول الغاية في المغيّى جريان حكم المغيّى عليه ودخول الغاية فيها بحسب الحكم، وإذا كان المغيّى نفس الحكم فلا معنى لثبوته بعد حصول غايته، وذكر الماتن ﷺ خروج الغاية عن المغيّى سواء كان المغيّى نفس المتعلّق أو الموضوع إذا لم يكن في البين قرينة على الخلاف لأنّ ظاهر الغاية أنّها حدّ للمغيّى بحسب الحكم المذكور له، وحدّ لذلك المغيّى فراجع الاستعمالات وتأمّل.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

فصل

لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم ـ سلباً أو إيجاباً ـ بالمستثنى منه ولا يعمّ المستثنى[١]، ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الإثبات نفياً، وذلك للإنسباق عند الإطلاق قطعاً، فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الإفادة، محتجاً بمثل (لا صلاة إلّا بطهور) ضرورة ضعف احتجاجه:

أولاً: يكون المراد من مثله أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة، إلّا إذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تكون صلاة على وجه، وصلاة تامة مأموراً بها على آخر.

وثانياً: بأن الإستعمال مع القرينة، كما في مثل التركيب، مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدعاه أصلاً، كما لا يخفى.

ومنه قد انقدح أنه لا موقع للاستدلال على المدعى، بقبول رسول الله ﷺ إسلام من قال كلمة التوحيد، لإمكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال.

مفهوم الاستثناء

[١] لا ينبغي التأمّل في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه وعدم شموله للمستثنى سواء كان الاستثناء من الإيجاب أو النفي، وعدم شموله للمستثنى هو الوجه في كون الاستثناء من النفي ايجاباً ومن الايجاب نفياً.

وقد حكى المناقشة في ذلك عن أبي حنيفة قائلاً بعدم دلالة الاستثناء في مثل «لا صلاة إلّا بطهور» فإنّه لا يمكن الالتزام بحصول الصلاة بالطهارة خاصّة.

. . . .

وأجاب الماتن ﷺ عن ذلك بوجهين في المتن وبثالثٍ في الهامش:

الأوّل: إنّ نفيها مع عدم الطهارة هو حكم المستثنى منه في فرض حصول تمام أجزاء الصلاة وشرائطها غير الطهارة، فيكون مفاد الاستثناء تحقّق الصلاة مع فرض حصول أجزائها بشرائطها إذا حصلت الطهارة، والحاصل أنّ المنفي في ناحية المستثنى منه هو حصول الصلاة على الصحيحي، وحصول التمام بناءً على الأعمي والحكم بالنفي كما هو الحال في سائر الاستثناءات يختصّ بالمستثنى منه ولا يعمّ المستثنى فيكون ظاهر التعبير اشتراط الصلاة بالطهارة مطلقاً.

الثاني: انّ استعمال أداة الاستثناء في غير ما ذكر ـ ممّا لا يدلّ معه على الاختصاص مع القرينة ـ مما لا ينكر، والقرينة في هذا التركيب هي كون المستثنى منه في المثال مركّباً من الأجزاء والشرائط وانتفاء المركّب بانتفاء أحد أجزائه وشرائطه، وعدم تحقّقه بمجرّد وجود شرط من شرائطه، والغرض من الاستثناء في مثل هذا التركيب بيان شرطيّة الطّهارة وانتفاء الصلاة مع انتفائها.

الثالث: بأنّ المنفي في مثل «لا صلاة إلّا بطهور» هو الإمكان لا الحصول، بمعنى أنّ الصلاة لا يمكن تحقّقها بلا طهارة ويمكن مع حصول الطهارة.

أقول: لا يصحّ هذا الأخير لأنّ الصلاة ممكنة بالتمكّن من الطهارة ومن سائر أجزائها وشرائطها ولا تكون ممكنة بمجرّد الطهارة.

والحاصل أنّه لا يفرق بين كون المنفي تحقّق الصلاة أو إمكانها حيث لا تتحقّق ولا تكون ممكنةً بمجرّد حصول الطهارة، والصحيح في الجواب هو الوجه الأوّل وهو أنّ الصلاة المزبور تحقّق أجزائها وشرائطها لا تحصل بلا طهارة، وإذا انضمّ إليها الطهارة تحصل، فإن كان لفظ الصلاة إسماً للتامّ فلا يتحقّق المسمّى وإن كان إسماً

والاشكال في دلالتها عليه ـ بأن خبر (لا) اما يقدّر (ممكن) أو (موجود)[١] وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه، أما على الأول: فإنه حينئذ لا دلالة لها إلّا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى، لا وجوده، وأما على الثاني: فلانها وإن دلت على وجوده تعالى، إلّا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر ـ مندفع، بأن المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج، وإثبات فرد منه فيه ـ وهو اللّه ـ يدلّ بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى، ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب.

للأعم فلا يحصل ما هو متعلّق الأمر والمطلوب من المكلّف.

وربّما يستدلّ لدلالة الاستثناء على الحصر أي عدم جريان الحكم المذكور للمستثنى منه على المستثنى بكلمة التوحيد حيث إنّ كونها اعترافاً بوحدانية ذات الحقّ (جلّ وعلا) لا يتمّ إلّا بالحصر وعدم جريان النفي على المستثنى.

ولكن لا يخفى ما في الاستدلال حيث يمكن دعوى دلالتها على التوحيد بالقرينة لا بمقتضى وضع أداة الاستثناء والقرينة هي دعوة الرسول الأعظم ﷺ الناس إلى ترك آلهتهم والاعتراف بالذي فطر السموات والأرض والذي خلق ما فيهما وما بينهما.

وبتعبيرٍ آخر: كان المراد من كلمة التوحيد معلوماً وهو نفي الالوهية عن غير ذات الحقّ (جلّ وعلا) وإثباتها لله تعالى خاصّة.

[١] ينبغي في المقام التكلّم في أمور:

أحدها: ما ذكره الماتن ﷺ بقوله «والإشكال في دلالتها عليه... إلخ» وتقريره: أنّه قد يناقش في كون كلمة «لا إله إلّا الله» كلمة التوحيد بأنّه إن قدّر خبر «لا»

ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، وأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية، نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

الوجود، فلا يدلّ الكلام على عدم إمكان إله آخر، وإن قدّر الإمكان فلا تدلّ على الوجود لله ﷻ، وكلمة التوحيد لابدّ من أن تشتمل على نفي الإمكان عن غير الله ﷻ وإثبات وجوده ﷻ.

ويجاب بأنّها تصحّ أن تكون كلمة التوحيد على كلا التقديرين، غاية الأمر انّه على تقدير الوجود يكون الاعتراف بفعلية ذات الحقّ جلّ وعلا بالمطابقة، وبامتناع إله آخر بالملازمة، لأنّ الواجب بالذات لا يقبل الإمكان، الخاص وإذا فرض جهته مردّدة بين الوجوب والامتناع يكون الاعتراف بعدمه اعترافاً بعدم إمكانه، وعلى تقدير الإمكان يكون الاعتراف بامتناع إله آخر بالمطابقة والاعتراف بوجوده ﷻ بالملازمة لأنّ استثناء الله ﷻ عن الامتناع يلازم الاعتراف بوجوده لعدم إمكان فرض الإمكان الخاص في المقام.

أقول: المشركون في ذلك الزمان بل في كلّ العصور والأزمنة لم يعتقدوا بوجوب الوجود لآلهتهم ليكون ادّعائهم بوجود الالهة واعترافهم بها التزاماً بوجوب وجودهم، ودعوى نفي الوجود ملازماً للاعتراف بالامتناع، ألا ترى عبدة الاصنام والطاغوت، فهل كانوا معتقدين بأنّ الصنم الذي هو مصنوع بأيديهم أو أيدي آبائهم واجب الوجود، وهكذا عبدة النار أو الحيوان هل كانوا يرون كلّ نار أو كلّ فرد من ذلك الحيوان واجب الوجود؟ كلاّ وابداً.

وأجاب المحقق النائيني ؒ عن المناقشة بوجهٍ آخر وهو عدم الحاجة إلى

. . . .

تقدير خبر لكلمة «لا» النافية للجنس كما هو كذلك في «لولا» الامتناعية و«ليس» التامة فإنّها غير محتاجة إلى الخبر، ويكون المراد من المنفي في كلمة التوحيد نفي تقرّر الشيء في وعائه المناسب له، والوعاء المناسب لتقرّر المعبود مرحلتا الإمكان والوجود وأنّه لا تقرّر بحسبهما لغير الله ﷻ(١).

ولا يخفى ما فيه لرجوعه إلى تقدير كلّ من الإمكان والوجود.

والصحيح في الجواب أنّ المنفي بـ(لا) هو الوجود، فالمقدّر بحسب المتفاهم العرفي موجود، والمراد بالإله المنفي هو المعبود بالحقّ والاستحقاق، فيكون إثبات وجود الله ﷻ وقطع النفي فيه «جلّ وعلا» توحيداً فإنّ النبي ﷺ عرّف ذات الحقّ «جلّ وعلا» بأنّه واحد لا شريك له لم يتّخذ صاحبةً ولا ولداً لم يلد ولم يولد حيٌّ قيّوم دائمٌ أزليّ فطر السموات والأرض وما بينهما، لأنّ امتناع إله آخر يكون من لوازم الاعتراف بوجوده ﷻ لا من لوازم نفي وجود غيره ﷻ كما هو ظاهر الماتن ﷺ.

وهذا هو ***الأمر الثاني*** من الأمور التي ينبغي التكلّم فيها في المقام، وحاصله أنّ المستفاد من القضية الاستثنائية عدم جريان الحكم المذكور للمستثنى منه على المستثنى، فهل هذا من قبيل المفهوم بمعنى أنّ عدم ثبوت الحكم المذكور للمستثنى من لوازم انحصاره بالمستثنى منه فتكون لفظة «لا» حرفاً معناها تلك الخصوصية التي تقوم بمفاد الجملة المشتملة على المستثنى منه، أو أنّ ثبوت خلافه للمستثنى هو معنى لفظة «إلّا» حيث يتضمّن معنى الفعل المعبّر عنه بـ(أستثني) فيدخل عدم ثبوت الحكم الوارد في ناحية المستثنى منه للمستثنى من المنطوق.

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٤٤٠.

. . . .

اختار الماتن ﷺ في أوّل كلامه الأوّل، ونفى البعد عن الثاني في آخر كلامه، ولا أدري أنّه كيف جعل الأوّل ظاهراً مع نفيه البعد عن الثاني.

ولكن لا يترتب على هذا البحث ثمرة عملية بعد كون المعيار في الاعتبار هو الظهور من غير فرقٍ بين كونه منطوقاً أو مفهوماً، وما قيل من تقديم المنطوق على المفهوم عند تعارضهما أمر لا أساس له بل اللازم ملاحظة أنّ أيّاً منهما يحسب قرينة عرفية على المراد من الآخر، فقد يكون المفهوم لكونه أخصّ وقد يكون الأمر بالعكس ولكن مع ذلك لا يبعد كون دلالة الجملة الاستثنائية على قطع الحكم الوارد في الخطاب عن المستثنى من قبيل المفهوم ولذا نرى بالوجدان فرقاً بين قوله أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم، وقوله أكرم العلماء ولا تكرم فسّاقهم، حيث إنّ الفرق هو الخصوصية التي نعبّر عنها بمدلول «إلّا» القائمة بالجملة المستثنى منه، فتدبّر.

الأمر الثالث: أنّ لفظة «إلّا» تستعمل وصفيّة وتستعمل استثنائية، الأوّل كما في قوله: «العلماء إلّا زيد أكرمهم» والثاني كما في قوله: «أكرم العلماء إلّا زيداً» وتكون «إلّا» في موارد استعمالها وصفاً بمعنى «غير» فيكون مفاد الخطاب الأوّل العلماء الموصوفون بأنّهم غير زيد أكرمهم، بخلاف الثاني فإنّه بمعنى الاستثناء.

لا يقال: لم يظهر كون «إلّا» في الأوّل بمعنى، غير معنى الاستثناء.

فإنّه يقال: الاستثناء إخراج المستثنى عن الحكم المذكور للمستثنى منه، وهذا لا يكون إلّا بعد فرض ثبوت الحكم للمستثنى منه، بخلاف «إلّا» الوصفية فإنّه يرد فيها الحكم على الموصوف بغير المستثنى، وما ذكر من دلالة الاستثناء على الحصر بمعنى عدم جريان الحكم المذكور للمستثنى منه على المستثنى، بخلاف ما إذا كانت إلّا وصفية فإنّ دلالتها على الحصر وعدمها مبني على مفهوم الوصف فيما كان

. . . .

الوصف موجباً للتقييد والتضييق.

ثمّ إنّه إذا دار الأمر في الكلام بين كون «إلّا» وصفية أو استثنائية يحمل على الاستثناء دون الوصف لظهورها في كونها بمعنى الاستثناء، وإرادة الوصف يحتاج إلى قرينة، وإذا قال «ليس لزيد عليّ عشرة إلّا درهم» فإن كان بمعنى الوصف فلا يثبت لزيد شيء حيث إنّ معناها على الوصف العشرة التي من وصفها غير درهم واحد، ليست عليّ، بخلاف ما إذا كان بمعنى الاستثناء فإنّه يكون اعترافاً لزيد بدرهمٍ واحد، فيحمل هذا القول على الثاني.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره في الشرائع[1] في باب الإقرار أنّه إذا قال «ليس عليّ عشرة إلّا درهماً» فلا يثبت عليه شيء غير صحيح، حيث إنّه لو لم يكن نصب الدرهم قرينة على كونه مستثنى فلا ينبغي التأمّل في ظهور «إلّا» بنفسه في الاستثناء.

ووجه الحكم في المسالك[2] وأنّه لا يكون لزيد شيء، بأنّ الاستثناء على تقدير وروده قبل الحكم بأن يستثنى الدرهم من العشرة ثمّ يدخل النفي، يَكون الحكم وارداً على مجموع المستثنى والمستثنى منه فلا يكون اعترافاً بشيء، وإذا كان بعده بأن ورد النفي على العشرة ثمّ ورد الاستثناء على النفي فيكون إثباتاً واعترافاً بالدرهم الواحد.

وفيه أنّ ورود الاستثناء قبل الحكم عبارة أخرى عن جعل إلّا وصفية، حيث لا يتحقّق الاستثناء قبل الحكم على المستثنى منه، وظاهر الخطاب المزبور هو

---

(١) الشرائع: كتاب الإقرار، الجواهر ٣٥ / ٨٧.

(٢) المسالك ٢ / ١٧١ السطر ٢٦، الطبعة الحجرية.

ومما يدلّ على الحصر والاختصاص (إنما) وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة[١].

ودعوى ــ أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك، فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا، حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها ــ غير مسموعة، فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا، فإن الإنسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل.

الاستثناء بحسب الحكم على ما تقدّم.

وذكر المحقق النائيني ﷺ أنّه لو قال «لزيد عليّ عشرة إلّا درهماً» تعيّن كونه استثناءً فيثبت عليه التسعة لا تمام العشرة الذي هو مقتضى جعل إلّا وصفية، وذلك فإنّ «إلّا» لو كانت وصفية لما صحّ نصب المستثنى(١).

ولكن لا يخفى أنّ هذا لا يتمّ في محاورات عامّة الناس ممن لا يراعون في خطاباتهم القواعد العربية والإعراب والبناء، ألا ترى أنّه لو سأل القاضي أحد الناس: أليس عليك عشرة دراهم لزيد؟ فقال: نعم، يؤخذ بالعشرة مع أنّه بحسب القواعد العربية ومن يراعي قوانين لسان العرب يفيد هذا الجواب إنكار الدين، ومن هنا قيل أنّهم لو أجابوا في جواب قوله ﷻ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ بنعم لكفروا، ولذلك أيضاً ذكرنا في الفرع الذي تعرّض له في الشرائع أنّه اعتراف بالدراهم، لا لنصب الدرهم بل لكون ظاهر الخطاب استعمال إلّا استثنائية لا وصفية.

دلالة «إنّما» على الحصر

[١] وممّا يدلّ على الحصر والاختصاص كلمّة «إنّما»، فتستعمل تارةً في حصر

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٤٣٨.

. . . .

الموضوع الوارد في الخطاب على الحكم بأن لا يكون لذلك الموضوع حكم أو محمول آخر سواء كان ذلك في الأحكام الشرعية كما في قوله: إنّما العصير حرام، أي ليس له حكم النجاسة أيضاً، أو كان في غيرها كقوله ﷻ ﴿إِنَّمَا الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾(١)، بمعنى أنّه لا يثبت للدنيا وصف غيره.

نعم، ربّما يكون الحصر في غير الإنشائيات ادّعائياً، وفي الإنشائيات والأحكام إضافياً كما هو الحال في الحصر بأداة الاستثناء أيضاً.

وأخرى في حصر الحكم على الموضوع فلا يثبت ذلك الحكم في غيره كقوله عليه السلام: «إنّما الحكرة في الحنطة والشعير والتمر والزيت والسمن والزبيب»(٢)، «وإنّما وضع الزكاة على الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والغنم والبقر والإبل»(٣).

ثمّ إنّ الخلاف في كون المستفاد من حصر الموضوع على المحمول أو حصر المحمول على الموضوع مفهوماً أو منطوقاً كالخلاف في الحصر المستفاد من الاستثناء غير مهمّ، وإنّما المهمّ إحراز ظهورها في الحصر. ويمكن إثبات ظهورها فيه بتبادر الحصر إلى أذهان أهل اللسان والمحاورة ولا يتوقّف إحراز ذلك منها على

---

(١) سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم: الآية ٣٦.

(٢) الوسائل: ج ١٢، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٤ والحصر الوارد في هذا الحديث إنما هو بـ (إلّا) لا (انّما) نعم في الحديث ١ باب ٢٨ بعده وارد بلفظة إنّما، لكن يختلف مضمونه.

(٣) الوسائل: ج ٦، باب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٦ مع اختلاف يسير، إليك نص الحديث: عن أبي عبدالله عليه السلام انّ الزكاة إنّما تجب جميعها في تسعة أشياء خصّها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بفريضتها فيها... الخبر.

وربما يعد مما دلّ على الحصر، كلمة (بل) الاضرابية[١]، والتحقيق أن الإضراب على أنحاء:

منها: ما كان لأجل أن المضرب عنه، إنما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلاً، فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداء، كما لا يخفى.

ومنها: ما كان لأجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له عليه أيضاً.

ومنها: ما كان في مقام الردع، وإبطال ما أثبت أولاً، فيدل عليه وهو واضح.

وجود مرادف لها في لغتنا لنلاحظ ذلك المرادف كما ناقش في دلالتها عليه بذلك الشيخ الأعظم ﷺ[١]. ومع الإغماض عن ذلك فلا ينبغي التأمّل في أنّ الهيئة التركيبية التي توجب إظهار الحصر في لغتنا يؤتى بدلها بكلمة «إنّما» في لغة العرب، مثلاً إذا قيل بالفارسية: «اينست و جز اين نيست، زكاة به نه چيز گذاشته شده» يقال في لغة العرب «إنّما وضع الزكاة على تسعة أشياء».

نعم لا يثبت هذا الظهور بتصريح أهل اللغة كما هو ظاهر كلام الماتن ﷺ، فإنّه لا اعتبار بقولهم في تعيين الظهورات، بمعنى أنّه لا يثبت الظهور بتصريحهم.

دلالة (بل) الاضرابية على الحصر

[١] وممّا يدلّ على الحصر ـ يعني الحصر الإضافي ـ (بل) الاضرابية، والمراد بالحصر الإضافي فيها دلالتها على عدم ثبوت الحكم الوارد في الخطاب للموضوع قبلها ويثبت للمذكور بعدها، كما إذا قيل: يجب إكرام زيد بل عمرو، وهذا فيما إذا

---

(١) مطارح الأنظار: ١٨٨.

ومما يفيد الحصر ــ على ما قيل ــ تعريف المسند إليه باللام[١]، والتحقيق أنه لا يفيده إلّا فيما اقتضاه المقام، لأن الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة، هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنه الشائع فيها، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد

كان الإضراب عن الموضوع وأمّا إذا كان الإضراب عن الحكم والمحمول فيدلّ على عدم ثبوت الحكم الأوّل وأنّ الثابت للموضوع هو الحكم المذكور بعدها كما إذا قيل: يحرم إكرام زيد بل يجب، وهذا مع عدم إمكان الحكمين للموضوع ظاهر.

ثمّ إنّ دلالتها على الحصر بالمعنى المتقدّم موقوفة على عدم كون الإضراب للغفلة بأن لا يؤتى بالموضوع الأوّل أو الحكم الأوّل بلا قصد وبنحو سبق اللسان، حيث إنّ هذا النحو من الإضراب لا يقتضي نفي الحكم عن الموضوع الذي قبلها ونفي الحكم الوارد قبلها عن الموضوع، ولذا ربّما يصرّح المتكلّم بأنّ ما سبق به لساني لا أدري واقع أم لا، وكذا يتوقّف دلالتها على الحصر على عدم كونها مستعملة في مقام التأكيد والتمهيد لما يذكر بعدها، المعبّر عنها في بعض الأحيان بكون الإضراب للترقّي وإلّا يثبت الحكم لكلا الموضوعين أو يثبت كلا الحكمين ولا يبعد أن يقال إنّ «بل» الإضرابية وما هو بمفادها في خطاب لا يحمل على كون الإضراب للغفلة عمّا ذكر أوّلاً، فإنّ عدم الخطأ والغفلة عن التكلّم كسائر الأفعال أصل عقلائي وأمّا كونها للتأكيد والتمهيد أو للإضراب المقتضي للحصر فيحتاج كلّ منهما إلى قرينة معيّنة كما لا يخفى.

اقتضاء تعريف المسند إليه للحصر

[١] قد عدّ من أداة الحصر لام التعريف الداخلة على المسند إليه، وقد تقدّم أنّ الحصر يكون بالإضافة إلى المحمول تارةً، وبالإضافة إلى الموضوع أخرى بأن

بحسب المفهوم، كما لا يخفى، وحمل شيء على جنس وماهية كذلك، لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه، نعم، لو قامت قرينة على أن اللام للاستغراق، أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق، أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً لأفيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به.

وقد انقدح بذلك الخلل في كثير من كلمات الأعلام في المقام، وما وقع منهم من النقض والإبرام، ولا نطيل بذكرها فإنه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل، فتأمل جيداً.

لا يثبت لذلك الموضوع غير ذلك الحكم والمحمول، وظاهر كلام الماتن ﷺ أنّ تعريف المسند إليه يعني المبتدأ يقتضي الحصر، يعني حصر المبتدأ على الخبر واختصاصه به بأن لا يكون لذلك المبتدأ خبر آخر إذا كانت اللام للاستغراق أو كان مدخولها مراداً بنحو الإطلاق والإرسال أو كان الحمل ذاتياً، إذ مع اتحاد الموضوع والمحمول من حيث المفهوم لا يمكن حصول أحدهما بدون الآخر.

ولكن كلّ ذلك يحتاج إلى قيام قرينة على إرادته بحسب المقام فإنّ اللاّم ظاهرها إرادة نفس الجنس والحمل ظاهر في كونه حملاً شائعاً، فاتّحاد شيء مع ذات الجنس وجوداً لا ينافي اتّحاده مع آخر، أي اتّحاد ذات الجنس مع شيء آخر بأن يحمل على ذات الجنس شيء آخر، لأنّ لذات الجنس حصص تتحد إحداها مع شيء وأُخراها مع شيءٍ آخر، كما لا يخفى.

أقول: المعروف في كلمات علماء الأدب أنّ تقديم ما يكون حقّه التأخير مع إدخال اللام عليه يفيد الحصر كما إذا قيل: القائم زيد، أو: انّ العالم بكر، أو: الأمير خالد، والحق بذلك تعريف المسند في الكلام كقوله: زيد العالم، وبكر القائم.

ولا يبعد القول بدلالة الأوّل على الحصر، لأنّ تعيين ما يصدق عليه الجنس في شيء لا يقبل التوسعة، لازمه انحصاره على المحمول ولو كان هذا التعيين في بعض

. . . .

الاستعمالات أو أغلبها ادّعائياً لا حقيقياً، ولعلّه إلى ذلك يرجع ما أفاده المحقّق الاصفهاني ﷺ في المقام حيث قال: «ويمكن تقريب إفادته للحصر بأنّ المعروف عند أهل الميزان ـ ولعلّه كذلك عند غيرهم أيضاً ـ انّ المعتبر في طرف الموضوع هو الذات وفي طرف المحمول هو المفهوم حتّى في الأوصاف العنوانية المجعولة موضوعات في القضايا، فالقائم مثلاً وإن كان مفهوماً كلّياً لم يؤخذ فيه ما يوجب اختصاصه بشيء خاصّ إلّا أنّ جعله موضوع القضية حقيقة، لا بعنوان تقديم الخبر، فاعتباره موضوعاً اعتباره ذاتاً، فهو ـ بما هو ـ ذات واحدة لا يعقل أن تعرضه خصوصيات متباينة كخصوصية الزيدية والعمروية والبكرية بل لا يكون الواحد إلّا معروضاً لخصوصية واحدة فاعتبار المعنى الكلّي ذاتاً بجعله موضوعاً، وفرض المحمول أمراً غير قابل للسعة والشمول هو المقتضي للحصر دائماً لا تقديم الخبر ولا تعريف المسند إليه، بمعنى إدخال اللّام عليه»[1].

---

(١) نهاية الدراية ١ / ٤٤٣.

فصل

لا دلالة للّقب ولا للعدد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً[١]، وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم، كما أن قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه، لأنه ليس بذاك الخاص والمقيد، وأما

مفهوم اللّقب والعدد

[١] المراد باللّقب ما هو أعم فيشمل الجامد والوصف غير المعتمد على موصوف ولا ينبغي التأمّل في أنّ تعلّق الحكم في الخطاب بعنوان يعدّ من الاسم الجامد أو الوصف ـ كما في قوله «أكرم العالم» ـ لا يقتضي انتفاء سنخ الحكم عن مورد لا ينطبق على ذلك العنوان أو الوصف، حيث إنّ ثبوت شيء لشيء لا ينافي ثبوت سنخه لغيره وهذا ظاهر.

وكذا لا مفهوم للعدد سواء ذكر العدد في ناحية متعلّق الحكم أو موضوعه فإنّه إذا اعتبر العدد في ناحية متعلّق التكليف لا يكون الإتيان بالأقلّ أو الأكثر امتثالاً للتكليف المزبور كاعتبار أربع ركعات فإنّ تحديد كلّ من صلاتي الظهرين بها في ناحيتي القلّة والكثرة معناه أنّ الإتيان بالأقلّ من الأربع والأكثر منها لا يكون امتثالاً للتكليف بالصلاتين، وهذا لا يرتبط بالمفهوم، كما أنّه لو كان التحديد بلحاظ الأقلّ فقط لا يكون الإتيان بالأقلّ من العدد امتثالاً ولا يضرّ الإتيان بالأكثر، بل ربّما يكون الإتيان بالأكثر أفضل كتحديد الذكر الأصغر في الركوع والسجود بثلاث مرات فلا يجزي الإتيان بالأقل من الثلاثة، وأمّا الزيادة فلا بأس بها بل يكون أفضل.

وكذا الحال فيما كان العدد مذكوراً في ناحية الموضوع كما إذا ورد في خطاب «يجتنب الصائم عن ثلاثة: الأكل والشرب والنساء» فلا دلالة لها على عدم كون غير

الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً، بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة، كما لا يخفى، وكيف كان، فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالته على المفهوم، بل إنما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق، كما هو معلوم.

الثلاثة مفطراً، إلّا إذا كان المتكلّم في مقام بيان جميع المفطرات وتعدادها واقتصر على ذكر عددٍ معيّن، فيستفاد عدم كون غيرها مفطراً من الإطلاق المقامي لا من ذكر العدد، ولذا لو ورد في خطابٍ آخر الأمر بالاجتناب عن شيء رابع كالارتماس فإمّا أن يرتفع الإطلاق المقامي رأساً أو يرفع اليد عنه بالإضافة إلى ذلك الرابع، كما يرفع اليد عن الإطلاق اللفظي بمثل ذلك الخطاب، فيما إذا ورد في خطاب «لا يضرّ الصائم ما صنع إلّا ثلاث خصال: الأكل والشرب والنساء»[1] فإنّه إذا ورد نهي الصائم عن الارتماس فيرفع اليد عن إطلاق المستثنى منه بتقييده بغير الارتماس على ما تقدّم في تقريب مفهوم الشرط والاستثناء.

---

(١) الوسائل: ج ٧، باب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

المقصد الرابع

العام والخاص

المقصد الرابع: في العام والخاص

فصل

قد عرّف العام بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة والانعكاس أخرى[١] بما لا يليق بالمقام، فإنها تعاريف لفظية، تقع في جواب السؤال عنه بـ(ما) الشارحة، لا واقعة في جواب السؤال عنه بـ(ما) الحقيقية، كيف؟ وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح مما عرف به مفهوماً ومصداقاً،

تعريف العام

[١] ذكر ﷺ انّ العام قد عرّف بتعاريف مختلفة في كلماتهم ونوقش فيها بعدم الاطراد والانعكاس، ولكن لا مورد للمناقشات لأنّ ما ذكر ليس من التعريف بمعنى الحدّ أو الرسم بل المقصود تحديد ما يراد من لفظ العام فيكون ما ذكر من قبيل ما يقع في جواب (ما) الشارحة، لا تحديد الشيء بجنسه وفصله أو بسائر خواصّه وآثاره بحيث يمتاز عن سائر الأشياء، وليس أيضاً بيان المعنى بتمام قيوده حتّى يتعيّن سعته وضيقه لعدم الحاجة إلى ذلك إذ المعنى المرتكز في الأذهان للعام أوضح مما عرّف به ولذا يكون صدق ذلك المعنى المرتكز وعدم صدقه منشأ النقض على التعاريف بعدم اطرادها وانعكاسها والمعرّف لابدّ أن يكون أجلى هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الأحكام المترتبة عليه نظير اعتبار ظهور العام عند الشك في التخصيص أو بعد ورود المخصّص إلى غير ذلك كلّها أحكام مترتبة على ما يحمل عليه عنوان العام لا على نفس عنوانه، والغرض من تعريف العام بيان ما يكون مشيراً

ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه، المقياس في الإشكال عليها بعدم الإطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة يعتريه من أحد، والتعريف لابد أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى.

فالظاهر أن الغرض من تعريفه، إنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنها أفراد العام، ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته، لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الأحكام من أفراده ومصاديقه، حيث لا يكون بمفهوم العام محلاً لحكم من الأحكام.

إلى تلك المصاديق المعروفة المرتكزة معانيها، المترتبة عليها الأحكام الآتية.

ثمّ إنّ اتّصاف تلك المصاديق بعنوان العام لأجل الاشتمال كلٍّ منها على معنىً يصلح للانطباق على كثيرين مع ما يدلّ على إرادة جميع تلك الانطباقات، فلاحظ «كلّ عالم» في قوله «أكرم كلّ عالم» فإنّه يوصف بأنّه عام لكونه متضمّناً لما يصلح للانطباق على كثيرين انطباق الكلّي على فرده ومصداقه للفظة «كلّ» الدالة على إرادة جميع تلك الانطباقات المعبّر عن تلك الانطباقات بشمول المعنى.

وعلى ذلك فلا يكون مثل لفظ «عشرة» من صيغ العموم لأنها بنفسها لا تتضمن ما يصدق على كثيرين ولا ما يدلّ على إرادة جميع تلك الانطباقات، فلو قيل «عشرة أثواب» مثلاً لا يكون المجموع عامّاً لأنّ الثوب وإن صلح للانطباق على كثيرين إلّا أنّ العشرة لا تدلّ على إرادة جميع تلك الانطباقات بل على إرادة مقدار خاص كما لا يخفى.

لا يقال: يوصف الجمع المعرّف باللاّم بالعموم مع أنّه ليس كما ذكر حيث إنّ مدلوله كلّ فرد لا كلّ مجموع و مجموع.

فإنّه يقال: الدالّ على العموم ليس لام التعريف فقط، بل هي مع هيئة الجمع.

ثم الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام: من الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام[١] به، وإلّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أن تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخل بإكرام واحد في (أكرم كل فقيه) مثلاً، لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى، فإنه أطاع وعصى، وثالثة بنحو يكون كـل واحـد موضوعاً على البدل، بحيث لو أكرم واحداً منهم، لقد أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل.

وبتعبيرٍ آخر: العلماء في قوله «أكرم العلماء» يتضمّن معنى لفظ «عالم» وهيئة الجمع مع الألف واللاّم دالّة على إرادة جميع انطباقاته فيكون جميع الانـطباقات المعبّر عنها بشمول المعنى هو العموم وكلّ ما يكون دالاًّ لفظياً على شمول المعنى أي إرادة جميع انطباقاته هو العامّ والدالّ على الشمول يدخل في أداة العموم كلفظة (كل) المرادف للفظ (هر) في اللغة الفارسيّة.

أقول: مثل قوله: كلّ هؤلاء في مثل أكرم كلّ هؤلاء من القضايا الخارجية عامّ مع أنّه ليس فيه دلالة على شمول الانطباقات لأنّه ليس مدخول كلّ في المثال عنواناً كليّاً ليكون له انطباقات، فيتعيّن أن يراد من أداة العموم والشمول ما يدلّ على استيعاب مدخوله سواء كان الاستيعاب بحسب الانطباقات أو غيرها من الإشارة ونحوها.

أقسام العام

[١] يقسّم العام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي، ومراده ﷺ انّ العـموم في جميعها بمعنىً واحد وهو إرادة جميع الانطباقات وتـقسيمه إلى أقسـامٍ ثـلاثة

وقد انقدح أن مثل شمول عشرة وغيرها لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها، فافهم.

باعتبار تعلّق الحكم بتلك الانطباقات، حيث إنّ الحكم المتعلّق بتلك الانطباقات يكون حكماً واحداً لكون الملاك الموجب للحكم واحداً قائماً بمجموع تلك الانطباقات فيكون العام مجموعياً، وأخرى يكون الملاك انحلالياً قائماً بكلّ واحدٍ من تلك الانطباقات فيكون الحكم الثابت للعامّ أيضاً انحلالياً بحيث يكون كلّ فردٍ موضوعاً مستقلّاً للحكم، فلو أخلّ بالحكم في بعض الأفراد على الأوّل لما كان امتثال أصلاً، بخلاف الفرض الثاني فإنّه يكون مخالفة لبعض الأحكام وموافقة للبعض الآخر، وربّما يكون كلّ واحد موضوعاً للحكم على البدل بحيث لو راعى الحكم في واحد من الانطباقات أطاع الحكم وامتثل ويسمّى الأوّل عامّاً مجموعياً والثاني عامّاً استغراقياً والأخير عامّاً بدليّاً.

وبالجملة انقسام العموم إلى أقسامٍ ثلاثة بلحاظ الحكم الثابت للانطباقات، ولذا يكون مدلول صيغ العموم في الاستغراقي والمجموعي مع قطع النظر عن الحكم واحداً، وليس المراد من اتّصاف العام بالمجموعي والاستغراقي والبدلي لحاظها موقوفاً على جعل الحكم، نظير لحاظ المكلّف عالماً بالحكم أو جاهلاً به، بأن يكون لحاظها من الانقسامات الثانوية، بل المراد أنّ لحاظ مجموع الانطباقات، أو كلّ واحد منها، أو واحد من أيٍّ منها يكون في مقام جعل الحكم، لأنّ ما يريد جعله إمّا حكم واحد لمجموع الانطباقات أو أحكام انحلالية لكلٍّ من الانحلالات أو حكم واحد لواحدٍ منها على البدل ولذا قد يكون لكلٍّ منها صيغة تخصّه، مثلاً لفظة «كلّ» لا يصحّ استعمالها في مورد العام البدلي ولفظة «أيّ» لا يصحّ استعمالها في مورد العام المجموعي فاختلاف الصيغ مقتضاه اختلاف لحاظ الانطباقات في مقام الحكم

. . . .

لها، كما لا يخفى.

وعن المحقّق النائيني ﷺ أنّ العام البدلي ليس من أقسام العموم، لأنّ الحكم المجعول فيه واحد لم يتعلّق بمدخول الأداة بجميع انطباقاته بل تعلّق بالطبيعي المقيّد بالوحدة كما هو مدلول النكرة.

وبتعبيرٍ آخر: لا يكون في ناحية الحكم شمول لجميع الانطباقات بل لا يتعلّق الحكم في مورده بالافراد أصلاً وإنّما يسقط التكليف بفردٍ لحصول الطبيعي به، وهذا بخلاف العموم الاستغراقي أو المجموعي فإنّ كلّ فردٍ من أفراد الطبيعي متعلّق لحكمٍ استقلاليّ في الأوّل ولحكمٍ ضمنيّ في الثاني، فيستوعب الحكم لجميع الانطباقات، بخلاف العموم البدلي فإنّه لا شمول للحكم فيه للانطباقات لا بنحو الاستقلال والانحلال ولا بنحو الضمنية والاندراج[1].

وقد صحّح الشيخ العراقي ﷺ كون العام البدلي من أقسام العام، وذكر ما ملخّصه أنّ للعام تقسيمين:

أحدهما: تقسيمه إلى العموم البدلي وغير البدلي، وهذا التقسيم ليس بلحاظ الحكم والملاك، بل بلحاظ كيفية العموم والشمول وسير الطبيعي المدخول عليه الأداة في أفراده حيث يلاحظ من الطبيعي سريانه وانطباقاته تارةً بنحو العرضية بحيث يعبّر عنه بـ(هذا وذاك وذلك) وهكذا، واخرى يلاحظ سريانه وانطباقاته بنحو البدلية ويعبّر عنه بـ(هذا أو ذاك أو ذلك) وهكذا، فقولك: أيّ رجلٍ في مقابل قولك كلّ الرجال وجميع الرجال.

(١) أجود التقريرات ١ / ٤٤٣.

. . . .

ثانيهما: تقسيم العام غير البدلي وسير الطبيعي في انطباقاته بنحو العرضية بلحاظ الحكم والملاك إلى قسمين استغراقي ومجموعي، حيث إنّ الحكم وملاكه إن كان في كلّ واحدٍ من تلك الانطباقات فالعموم استغراقي وإن كان في مجموعها فالعموم مجموعي فيكون العموم البدلي قسيماً لمقسم العام الاستغراقي والمجموعي، لا قسيماً لنفس العموم الاستغراقي أو المجموعي، حيث انقسام العموم غير البدلي إليهما بلحاظ الحكم والملاك بخلاف تقسيم العام إلى البدلي وغير البدلي، فإنّ سريان الطبيعي في انطباقاته بنحو العرضية والبدلية من الواقعيات غير المحتاجة في تحقّقهما إلى لحاظ الحكم والملاك[1].

ثمّ ذكر ﷺ في آخر كلامه أنّ نفس السريان إلى الأفراد يكون عرضياً في كلٍّ من العام الاستغراقي والمجموعي والبدلي، وإنّما يكون التفاوت بين العام البدلي وغيره في أنّ التطبيق في العام البدلي بدلي بخلاف غيره، فإنّ التطبيق في غيره يكون عرضياً. فقولك: جئني برجل أيّ رجل يكون دالاً على الاستيعاب في الأفراد، غايته يكون التطبيق تبادلياً بخلاف قولك: أكرم كلّ عالم، فإنّ الاستيعاب والتطبيق فيه يكون عرضياً[2].

أقول: كلامه في الأخير شاهد على كون سريان الطبيعي في انطباقاته عرضية ولكن التطبيق التبادلي لابدّ من أن يكون باعتبار أمر، وليس في البين إلّا إرادة جعل الحكم أو مقام الامتثال، وكلام المحقق النائيني ﷺ ناظر إلى كونه في مقام الامتثال

(١) نهاية الأفكار ١ / ٥٠٥.

(٢) نهاية الأفكار ١ / ٥٠٦.

. . . .

وأمّا الحكم فيجعل لصرف وجود الطبيعي أو المقيّد بالوحدة.

ولكنّ الصحيح انّ هذا النحو من جعل الحكم لا يخرج العام البدلي عن العموم وذلك فإنّ هذا النحو من جعل الحكم يستلزم الترخيص في تطبيق الطبيعي على أيّ وجود أو تعميم الحكم في انطباقه على أيّ فردٍ منه، وإذا كان هذا الشمول بحسب الترخيص في التطبيق أو التعميم في الانطباق، مستفاداً من الاطلاق ـ أي إطلاق المتعلّق أو الموضوع فكذلك يمكن أن يكون مستفاداً من دلالة الدالّ اللفظي عليه بالوضع أيضاً كلفظة (أيّ) كما في قولك: جئني برجل أيّ رجل.

دوران العام بين المجموعي والاستغراقي

ثمّ إنّه إذا دار الأمر في عامٍّ بين كونه موضوعاً بنحو المجموعي أو الاستغراقي، يحمل على الاستغراقي، لأنّ اعتبار الحكم لمجموع الأفراد بما هي مجموع يحتاج إلى عناية زائدة في مقام الثبوت والإثبات. أمّا مقام الثبوت فلأنّه زائداً على لحاظ نفس الأفراد لابدّ من لحاظها أمراً واحد يقوم به ملاك الحكم، وهذا يحتاج إلى البيان في مقام الإثبات بخلاف العام الاستغراقي فإنّه لا يحتاج إلى أزيد من لحاظ نفس الأفراد وجعل الحكم لها في عرض واحد.

لا يقال: لابدّ من حمل العام على المجموعي إلّا مع قيام القرينة على الاستغراقي وذلك لأنّ الموضوع للحكم في مقام الإثبات هو عنوان الكلّ وهذا العنوان لا ينطبق على الفرد ليثبت له الحكم استقلالاً بل ينطبق على تمام الأفراد وهذا الكلام يجري حتّى فيما كان استفادة العموم من الهيئة التركيبية التي لا تدخل على الأسماء مثل لام التعريف الداخلة على الجمع، فإنّ وجه دلالة الجمع المحلّى

. . . .

باللاّم هو أنّ اللاّم تكون إشارة إلى مرتبة معيّنة من الجمع، وحيث لا معيّن لمرتبة منه إلّا الأخيرة منها، يكون الحكم ثابتاً لتلك المرتبة لا لفردٍ وفرد.

فإنّه يقال: لفظة «كلّ» ليست عنواناً للموضوع، بل هي دالّة على إرادة المتكلّم جميع انطباقات مدخولها فتكون الانطباقات بنفسها موضوعاً للحكم ولازمه انحلال ذلك الحكم.

وبتعبيرٍ آخر: كما أنّ العنوان في الانطباق على كلّ من وجوداته مستقلّ كذلك في الحكم لها بذلك العنوان، ويجري هذا الكلام في الجمع المحلّى بالألف و اللام حتّى بناءاً على أنّ العموم فيه ليس بدلالة الألف و اللاّم وهيئة الجمع على إرادة المدخول بانطباقاته بل باقتضاء المرتبة المتعيّنة من أفراد الجمع، فإنّ ظاهر الخطاب لحاظ أفراد تلك المرتبة بما أنّ كلّ مرتبة منها فرد لا لحاظ أنّ المجموع شيء واحد، فإنّ هذا النحو من اللحاظ والحكم بحسب المتفاهم العرفي يحتاج إلى بيان القيد ولحاظ الوحدة.

وقد يقال: إنّه ليس الوجه في إفادة الجمع المحلّى باللاّم العموم، تعيّن المرتبة الأخيرة من الجمع، وذلك لأنّ عدم تعيّن سائر المراتب لا يقتضي إرادة تمام الأفراد بل يمكن إرادة أقلّ الجمع حيث إنّه متعيّن في الثلاثة.

ويجاب: بأنّ أقلّ الجمع متعيّن من حيث العدد لا بحسب الخارج وإذا كانت الألف و اللاّم إشارة إلى المرتبة المتعيّنة بحسب الخارج فيتعيّن إرادة تمام الأفراد، ويؤكّد ذلك أنّه لو كانت هيئة الجمع مع الألف و اللاّم موضوعة للعموم لكان استعمال الجمع المحلّى بالألف و اللاّم في موارد العهد الذكري أو الخارجي الآخر مجازاً.

. . . .

ولكن يمكن الجواب بوجه آخر، بالالتزام بأنّ هيئة الجمع مع الألف و اللاّم تدلّ على العموم وضعاً بأن وضع مجموعهما لما يرادف لفظ كلّ، وإذا دخلتا على الطبيعي دلّ على الاستغراق، فقوله ﷻ ﴿المُطَلَّقَاتِ يَتَرَبَّصْنَ﴾[1] يرادف قوله (كلّ مطلّقة تتربّص)، ولكن لكلّ من الألف و اللاّم وهيئة الجمع وضعٌ مستقلّ، حيث إنّ الألف و اللاّم وضعت لتعيّن المدخول خارجاً أو ذهناً أو ذكراً وهيئة الجمع وضعت لإرادة أزيد من الفردين من الطبيعة وعلى ذلك فلا يلزم في استعمال الجمع المحلّى الألف و باللاّم في موارد العهد الذكري أو الذهني أو الخارجي مجازية أصلاً، كما لا يخفى.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

فصل

لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه ــ لغة وشرعاً ــ كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما[1] ويعمهما، ضرورة أن مثل لفظ (كل) وما يرادفه في أي لغة كان تخصه، ولا يخص الخصوص ولا يعمه، ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية، بادعاء أنه العموم، أو بعلاقة العموم والخصوص.

صيغ العموم

[1] وكأنّ مراده ﷺ أنّ للعموم صيغة تخصّه كلفظ (كلّ) وما يرادفه، كما أنّ للخصوص صيغة تخصّه كلفظ بعض وما يرادفه، وأمّا ما يكون مشتركاً بينهما فلعلّه يشير إلى ما يذكره في النكرة الواقعة في سياق النهي أو النفي، فإنّه ﷺ ذكر فيها أنّ النفي أو النهي وإن اقتضيا انتفاء الطبيعي أو تركه إلّا أنّ الطبيعي الواقع في حيزهما في نفسه مهمل فلابدّ من تعيين أنّه مرسل ولا بشرط أو مقيّد ومشروط، وإذا عيّن ولو بمقدّمات الإطلاق أنّه مرسل ولا بشرط نفيه أو نهيه يقتضي عقلاً انتفاء تمام أفراده أو ترك جميعها، كما أنّه إذا كان مقيّداً ومشروطاً يقتضي النفي أو النهي عقلاً انتفاء أفرادهما المقيّدة أو تركها.

وبالجملة، فسلب الطبيعي بالنفي أو النهي لا يقتضي إلّا سلب المراد من مدخول النفي أو النهي، وبما أنّ المتيقّن من مدخولهما البعض فلا يقتضي مجرّد النفي أو النهي الاستيعاب في كلّ ما يصلح أن ينطبق عليه مدخلوهما من أفراده.

ويمكن أن يقال بجريان ذلك في مثل لفظ كلّ مما يكون دلالته على العموم وضعياً لا عقلياً، حيث يمكن دعوى أنّ لفظة (كلّ) موضوعة للدلالة على استيعاب الحكم بالإضافة إلى أفراد المراد من المدخول لا بالإضافة إلى كلّ ما يصلح أن ينطبق

ومعه لا يصغى إلى أن إرادة الخصوص متيقنة، ولو في ضمنه بخلافه، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى، ولا إلى أن التخصيص قد اشتهر وشاع، حتى قيل: (ما من عام إلّا وقد خص)، والظاهر يقتضي كونه حقيقة، لما هو الغالب تقليلاً للمجاز، مع أن تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به، مع كون العموم كثيراً ما يراد، واشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز، لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية، كما يأتي توضيحه، ولو سلم فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة، كما لا يخفى.

عليه الطبيعي المدخول، ولذا لا ينافي دلالتها على الاستيعاب بتقييد المدخول بقيودٍ كثيرة.

نعم، لا يبعد عند إطلاق مدخول كل بمعنى عدم ذكر القيد له، أن تكون لفظة (كلّ) ظاهرة في استيعاب الحكم لجميع أفراد الطبيعة المدخول فيها.

ثمّ ذكر انّ الحال في المحلّى باللاّم جمعاً كان أو مفرداً، كذلك بناءاً على أنّ المحلّى باللاّم أيضاً يفيّد العموم فيكون العموم فيه حاصلاً فيما إذا لم يذكر للمدخول قيد ولكن كون المحلّى باللاّم موضوعاً للاستيعاب والعموم محلّ منع، لعدم وضع اللاّم ولا مدخوله لذلك وعدم وضع آخر للمركّب منهما، كما لا يخفى.

فصل

ربما عد من الألفاظ الدالة على العموم، النكرة في سياق النـفي أو النـهي، ودلالتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً، لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة، إلّا إذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلّا كانت موجودة، لكن لا يخفى أنـها تـفيده إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقيد، وإلّا فسلبها لا يقتضي إلّا استيعاب السلب، لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفـراد التـي يـصلح لإنطباقها عليها، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة.

نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها، وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً ــ بناءً على إفـادته للـعموم ــ ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره، وإطلاق التخصيص على تقييده، ليس إلّا من قبيل (ضيق فم الركية)، لكن دلالته على العموم وضعاً محل منع، بل إنما يفيده فـيما إذا اقـتضته الحكـمة أو قـرينة أخـرى، وذلك لعـدم اقـتضائه وضـع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركب منهما، كما لا يخفى، وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

أقول: ما نفي عنه البعد في مثل لفظة كلّ لا يجري في مثل اسم الجنس الواقع في حيز النفي أو النهي، بل لابدّ في اقتضائهما عقلاً للاستيعاب لكلّ ما يصلح أن ينطبق عـليه اسم الجنس من إثبات أنّ المراد من اسم الجنس الطبيعي بلا شرط وهذا يـحتاج إلى الإحراز بمقدّمات الحكمة كما لا يخفى، وهذا يجري في المحلّى باللاّم بناءاً على عدم الوضع للعموم كما تقدّم فيكون ظاهراً في الاستيعاب عند عدم تقييده.

فصل

لا شبهة في أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً ولو كان متصلاً، وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً[١]، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلّا إلى بعض أهل الخلاف.

وربما فصّل بين المخصص المتصل فقيل بحجيته فيه، وبين المنفصل فقيل بعدم حجيته، واحتج النافي بالاجمال، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات، وتعيين الباقي من بينها بلا معيّن ترجيح بلا مرجّح.

التمسّك بالعام بعد التخصيص

[١] يؤخذ بالعام ـ أي بأصالة عمومه ـ بعد ورود التخصيص عليه فيما إذا شك في ورود مخصّص آخر بلا فرقٍ بين كون تخصيصه بالمتصل أو بالمنفصل، وكذا يؤخذ به فيما تردّد كون فرد للعام من أفراد العنوان المخصّص بالشبهة المصداقية أو بالشبهة المفهومية إذا كان تخصيص العام بالمنفصل، وأمّا إذا كان بالمتصل فلا مجال للتمسّك بالعام المخصّص فيه، وعليه فاذا ورد في خطاب «أكرم كلّ عالم» وورد في خطاب آخر «لا تكرم العالم الفاسق» وشك في أنّ الفاسق خصوص من ارتكب الكبيرة أو يعمّ المرتكب للصغيرة أيضاً، فإنّه يتمسّك بأصالة العموم في ناحية خطاب «أكرم كلّ عالم» في العالم الذي لم يرتكب إلّا صغيرة، ويحكم بجريان حكم العام عليه، وهذا بخلاف ما إذا كان المخصّص متّصلاً كما إذا كان الخطاب «أكرم كلّ عالم غير فاسق» فإنّه لا ظهور لهذا الخطاب في ثبوت الحكم للعالم المرتكب للصغيرة فقط حتّى يؤخذ بأصالة الظهور في ناحيته، ويظهر تفصيل ذلك بعد التعرّض للأقوال

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً، أما في التخصيص بالمتصل، فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلاً، وإن أدوات العموم قد استعملت فيه، وإن كان دائرته سعة وضيقاً تختلف بـاختلاف ذوي الأدوات، فلفظة (كل) في مثل (كل رجل) و (كل رجل عالم) قد استعملت في العموم، وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر بل في نفسها في غاية القلّة.

وامّا في المنفصل، فلأنّ إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة، وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص، أو الأظهر على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلى أنه قد استعمل فيه مجازاً، كي يلزم الإجمال.

في جواز التمسّك بالعام بعد ورود المخصّص عليه والوجوه المذكورة لها، فنقول:

الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأوّل: عدم جواز التمسّك بالعام بعد ورود المخصّص عليه، بلا فرقٍ بين كون المخصّص متصلاً أو منفصلاً.

والثاني: جواز التمسّك به مطلقاً.

والثالث: جواز التمسّك بالعام في المخصّص المتصل دون المنفصل.

وهذه الأقوال الثلاثة تجري أيضاً فيما إذا شكّ في خروج بعض الأفراد عن العام لا من جهة الشك في ضيق العنوان المخصّص أو سعته، بل من جهة عدم إرادتها كعدم إرادة الأفراد المندرجة تحت العنوان المخصّص.

وأمّا إذا كان الشك من جهة ضيق عنوان المخصّص وسعته المعبّر عنه بموارد

لا يقال: هذا مجرد احتمال، ولا يرتفع به الإجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه.

فإنه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، والثابت من مزاحمته بالخاص أنما هو بحسب الحجية تحكيماً لما هو الأقوى، كما أشرنا إليه آنفاً.

وبالجملة: الفرق بين المتصل والمنفصل، وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الأول إلّا في الخصوص، وفي الثاني إلّا في العموم، إلّا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما أصلاً، وإنما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الأول، وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني، فتفطن.

وقد أجيب عن الاحتجاج، بأن الباقي أقرب المجازات.

إجمال عنوان المخصّص فسيأتي الكلام فيه في الفصل الآتي إن شاء الله تعالى فانتظر.

دليل القول الأوّل

وعمدة ما استدلّ به القائل بعدم جواز التمسّك بالعام بعد ورود التخصيص عليه هو أنّ ورود خطاب المخصّص على العام يكشف عن عدم استعماله في العموم وسائر مراتب العام مختلفة ومتعدّدة ولا قرينة على تعيين أيّة منها، فيكون خطاب العام مجملاً فلا يصلح للتمسّك به.

ولعلّ المفصّل بين المخصّص المتصل والمنفصل يرى الإجمال وعدم تعيين مرتبة من المراتب الباقية إذا كان المخصّص منفصلاً، وأمّا إذا كان المخصّص متّصلاً فاتّصاله قرينة على استعماله في تمام الباقي فيصلح العام المزبور للتمسّك به إذا شك في إرادة تمام الباقي.

. . . .

وأجاب الماتن ﷺ عن الاستدلال بأنّه قد ظهر ممّا تقدّم أنّ التخصيص بالمتّصل لا يوجب التجوّز لا في ناحية أداة العموم ولا في ناحية مدخولها، فإنّ الأداة كما تقدّم موضوعة للدلالة على استيعاب الحكم لجميع ما ينطبق عليه عنوان المدخول، والمدخول كما يأتي في باب المطلق والمقيّد موضوع للطبيعي الذي يكون في نفسه لا بشرط، بالإضافة إلى القيود الوجودية والعدمية حتّى بالإضافة إلى كون الطبيعي لا بشرط بالإضافة إليهما، فلفظ (عالم) في «أكرم كلّ عالم عادل» استعمل في ذلك الطبيعي وتقييده بكونه عادلاً أو غير فاسق فهو بدالٍّ آخر، ففي النتيجة تكون الدلالة على العام المخصّص بتعدّد الدالّ والمدلول من غير أن يكون في البين استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل إطلاق التخصيص على هذا النحو من التقييد من باب ضيّق فم الركيّة، ففي الحقيقة ليس في البين عموم مخصّص.

نعم لو كان من قبيل «أكرم كلّ عالم إلّا الفاسق» فباعتبار الانحلال في المستثنى كان لإطلاق التخصيص عليه وجه، ولكنّه غير صحيح أيضاً.

وأمّا إذا كان التخصيص بمنفصل فالخاص المنفصل لا يكشف عن عدم استعمال العام في خطابه في العموم بأن لا يقصد المتكلّم بيان الحكم لجميع ما ينطبق عليه مدخول الأداة، بل يكشف عن عدم تطابق الحكم الوارد في ذلك الخطاب إثباتاً مع الحكم ثبوتاً في مورد دلالة الخاص المنفصل وبأنّ الحكم ثبوتاً أضيق مما ورد في خطاب العام المقصود تفهيمه بذلك الخطاب.

والحاصل، قد يكون الحكم الوارد في خطاب العام مطابقاً تماماً لما اعتبره ثبوتاً المعبّر عنه بالمراد الجدّي، وقد لا يكون مطابقاً تماماً، والخاص المنفصل يكشف عن عدم تطابقه بالإضافة إلى مورد دلالة الخاص لا عن عدم قصده تفهيم

. . . .

الحكم بنحو العموم بخطاب العام، ولذا لا يكون الظفر بالمخصّص موجباً لانحلال ظهور العام وإنّما ينحلّ به أصالة التطابق المعبّر عنها بحجّية الظهور، فيكون الخاص مزاحماً للعام في حجّيته بناءً على أنّ تقديم الخاص على العام يكون من باب أقوى الظهورين، كما عليه ظاهر الماتن ﷺ أو لأنّ الخاص يحسب قرينة عرفية على المراد الجدّي من العام فيكون اعتبار دليل الخاص حاكماً على ما دلّ على اعتبار ظهور العام، وإن كان الصحيح في وجه تقديمه على خطاب العام هو كون الخاص قرينة عرفية، ولهذا الكلام مقام آخر.

نعم، يبقى في المقام كلام في وجه تأخير خطاب الخاص عن خطاب العام وعدم الإتيان به على نحو المخصّص المتّصل وتفهيم أنّ الحكم مستوعب لجميع ما ينطبق عليه المدخول مع فرض كون الحكم في مقام الثبوت والإرادة الجدّية على خلاف ذلك العموم.

ويظهر من كلام الماتن ﷺ أنّ هذا لضرب القانون ليكون مرجعاً عند الشك في الصدق ونحوه.

ولكن أورد المحقّق النائيني ﷺ على ورود العام قانوناً، بأنّ إعطاء الحكم بنحو العموم قانوناً ليرجع إليه عند الشك غير صحيح، لأنّ ضرب القانون على نحو القاعدة في ظرف الشك في الواقع وإن كان مما لا ينكر في صحّته كما في الاستصحاب وقاعدتي الحلّية والطهارة إلّا أنّ ورود التخصيص على مثل هذه العمومات قليل جداً فإنّه يكون تقديم خطاب أو قاعدة عليها من باب الحكومة أو الورود، والعمومات التي مورد الكلام هي المتكفّلة لبيان الأحكام الواقعية، وهذه العمومات لا تكون قانوناً لظرف الشك في الواقع وكشف أحكام الثبوت منها، وإنّما

وفيه: لا اعتبار في الأقربية بحسب المقدار، وإنما المدار على الأقربية بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الإستعمال، وفي تقريرات بحث شيخنا الأستاذ ﷺ في

عمل العقلاء بها لكونها ظهورات وكاشفات معتبرة إلى الأحكام الواقعية.

وبتعبيرٍ آخر: مداليلها الأحكام الثابتة للأشياء والأفعال بعناوينها الواقعية الأوّلية أو الثانوية مع قطع النظر عن علم المكلّفين وجهلهم بها فكيف تكون تلك المدلولات أحكاماً لظرف الشك[1].

أقول: لا يخفى أنّه ليس مراد الماتن من إيراد العام قانوناً كون مدلوله حكماً ظاهرياً مضروباً لحال الشك ليرد عليه ما ذكر، بل العام وارد لبيان الحكم الواقعي وتفهيم عموم الحكم لجميع ما ينطبق عليه مدخول الأداة، ومع كون الحكم ثبوتاً على خلاف مدلول ذلك العام في بعض أفراده يكون عدم الإتيان بالمخصّص المتصل بداعي تمكين المكلّف من التمسّك بأصالة التطابق بين مدلول العام ومقام الثبوت في مثل مورد الشك في فرديّته لعنوان الخاص لإجماله مفهوماً، أو أنّه باقٍ تحت العام، وأصالة التطابق في ناحية العام في نفسها حكم ظاهري ترتفع بأصالة التطابق في ناحية خطاب الخاص ومع عدم جريانها فيه لإجمال عنوان الخاص و مع عدم جريانها فيه لإجمال عنوان الخاص يؤخذ بها في ناحية العام كما يأتي. أضف إلى ذلك جواز الإتيان بالخاصّ منفصلاً حتّى في موارد تبيّن مفهومه وعدم إجماله فإنّ مصلحة تأخير البيان ليسهل على الناس تعلّم الأحكام وأخذها من الاغراض التي يجوز لأجلها ذكر الخاص منفصلاً حتّى فيما إذا كان متأخراً عن وقت الحاجة.

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٤٤٩.

مقام الجواب عن الاحتجاج، ما هذا لفظه[١]: والأولى أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي، بأن دلالة العام على كل فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده، ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لأن المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لإختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالأصل عدمه، انتهى موضع الحاجة.

---

[١] هذا تعرّض لما أجاب به الشيخ ﷺ على ما في تقريراته عن إشكال تعدّد المجازات بحسب المراتب وعدم قرينة معيّنة للمراد منها.

وحاصل جوابه ﷺ أنّه بناءاً على كون تخصيص العام موجباً لمجازية استعماله لا يوجب ذلك سقوطه عن الاعتبار في تمام الباقي، والوجه في ذلك أنّ دلالة العام على إرادة فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على إرادة الفرد الآخر منه، سواء كان ذلك العام مخصّصاً أو لم يخصّص أصلاً، وكما أنّ العام يدلّ على شمول الحكم لكلّ فردٍ من أفراده قبل أن يرد عليه تخصيص، فكذلك لا تتغيّر هذه الدلالة بالإضافة إلى الأفراد الباقية تحته بعد ورود التخصيص عليه، فالمجازية في العام المخصّص، لعدم شموله لأفراد الخاص لا لشمولها للأفراد الباقية، وإن شئت قلت: دلالة العام على الأفراد الباقية مستندة إلى الوضع كصورة عدم ورود الخاص، حيث إنّ إرادة فرد من أفراده غير منوطة بإرادة فرده الآخر، غاية الأمر عدم إرادة بعض منها وهو ما يدخل في عنوان الخاص يكون موجباً لاتّصافه بالمجاز وتكون المجازية بعدم إرادة ذلك البعض وعدم إرادته يحتاج إلى القرينة، حيث إنّ الخاص قرينة على عدم إرادته ومع عدم ثبوت خاصٍّ آخر يؤخذ بدلالة العام لأصالة عدم المانع يعني قرينة أُخرى على

قلت: لا يخفى أن دلالته على كل فرد إنما كانت لأجل دلالته على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص ـ كما هو المفروض ـ مجازاً، وكان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه، واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً، كان تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضي لظهوره فيه، ضرورة أن الظهور إمّا بالوضع وإمّا بالقرينة، والمفروض أنه ليس بموضوع له، ولم يكن هناك قرينة، وليس له موجب آخر، ودلالته على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالته على العموم، لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم، إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه، فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً بالأصل، إلّا أنه لا مقتضي له بعد رفع اليد عن الوضع، نعم إنما يجدي إذا لم يكن مستعملاً إلّا في العموم، كما فيما حققناه في الجواب، فتأمل جيداً.

عدم إرادة البعض الآخر(١).

ولكن لا يخفى عدم تمامية ما ذكره، والوجه في ذلك أنّ استعمال العام وإرادة كلّ واحدٍ من أفراده ليس من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معناه ليكون استعماله في فرد كاستعماله في أكثر الأفراد، بأن لا تختلف الإرادة بالإضافة إلى المعاني المتعددة، بل يكون الاختلاف بإرادة معنىً آخر عند إرادة الأكثر وعدم إرادة المعنى الآخر عند عدم استعماله في الأكثر.

وبتعبيرٍ آخر: يكون إرادة المعنى الآخر عند استعماله في كلا المعنيين الحقيقي والمجازي، بإرادةٍ مستقلّة غير الإرادة المستقلّة بالإضافة إلى معناه الحقيقي، وعدم استعماله إلّا في معناه الحقيقي لا يوجب انضمام تلك الإرادة المستقلة إلى الإرادة

---

(١) مطارح الأنظار: ١٩٢.

. . . .

بالإضافة إلى معناه الحقيقي.

وهذا بخلاف العام في موارد التخصيص فإنّ العام ككلّ عالم عند استعماله في معناه الحقيقي يراد منه معنى العالم بنحو اللابشرط بجميع انطباقاته فكلّ من تلك الانطباقات مرادة بإرادة ضمنية، وفي مورد التخصيص يراد منه العالم المشروط بجميع انطباقاته أيضاً ولكن بما أنّ غير المرتبة الأخيرة متعدّدة وتمام الباقي أحد المعاني للعالم المشروط بجميع انطباقاته أو إحدى المراتب التي يدّعى أنّ أفرادها تمام انطباقات العالم اللابشرط، فلابدّ في تعيينه إلى نصب القرينة على إرادته والمفروض أنّ الخطاب الخاص ولو في المنفصل لا يكشف إلّا عن عدم إرادة المتكلّم المرتبة الأخيرة من العموم.

ودعوى أقربية تمام الباقي إلى المدلول الوضعي للعام قرينة على تعيينه ممنوعة، لأنّ مجرّد الأقربية مالم يكن مأنوساً في الأذهان لا يوجب انصراف اللفظ إليه.

وذكر المحقّق الاصفهاني ﷺ في توجيه كلام الشيخ ﷺ أنّ الخاص يزاحم الدلالة التضمنية للعام، والدلالات التضمنية للعام لا يتبع بعضها بعضاً وإنّما كلّها تتبع الدلالة المطابقية للعام، وحيث إنّه لم يثبت المزاحم والمانع لسائر الدلالات التضمنية فيكشف ذلك عن ثبوت دلالة مطابقية للعام تحوي تلك الدلالة المطابقية ـ أي الخاص ـ وسائر الدلالات التضمنية التي لم تثبت لها مزاحم وتبعية الدلالات التضمنية من حيث ثبوتها للدلالة المطابقية لا تنافي تبعية الدلالة المطابقية لتلك الدلالات التضمنية من حيث الإثبات.

وبالجملة الخاصّ إنّما يزاحم الدلالة التضمنية للعام وتسقط تلك الدلالة المطابقية بسقوط تلك الدلالة التضمنية، وبعدم المزاحم لسائر الدلالات التضمنية

. . . .

يستكشف ثبوت دلالة مطابقية تحوي سائر الدلالات التضمنية.

وبتعبيرٍ آخر: تبعية المدلولات التضمنية للمدلول المطابقي ثبوتاً لا تنافي تبعية الدلالة المطابقية للمدلولات التضمنية إثباتاً وسقوطاً.

لا يقال: غاية ما ذكر أنّ سقوط بعض الدلالات التضمنية لا ينافي ثبوت سائر الدلالات التضمنية الكاشفة عن ثبوت دلالة مطابقية للعام بحيث تحوي تلك الدلالات، والكلام في ثبوت المقتضي لثبوت سائر الدلالات التضمنية.

فإنّه يقال: فإنّا نعلم بثبوت دلالة مطابقية للعام لا محالة، حيث إنّ المتكلّم لا يتكلّم بكلام العام لاغياً وإذا انضمّ خطاب الخاص المخصّص إلى خطاب العام الواردين من متكلّم واحد أو متكلمين يكونان بمنزلة المتكلّم الواحد كالخطابين الصادرين عن إمامين معصومين كشف ذلك عن استعمال العام في معنىً لا يكون معه مزاحم لتلك الدلالات التضمنية. فالمراتب المناسبة للعام وإن كانت متعدّدة وكلها في عرض واحد، إلّا أنّ المدلولات التضمنية بعضها في طول بعض آخر ولا تصل النوبة إلى المدلولات التضمنية التي أقلّ مقداراً إلّا مع ثبوت المزاحم لما هو أكثر منه مقداراً، فلا وقع للقول بأنّه كما لا مانع بالإضافة إلى تمام الباقي كذلك لا مانع بالإضافة إلى الأقلّ منه[1].

أقول: مرجع ما ذكره ﷺ إلى انّ الخاص ولو كان منفصلاً يكون قرينة معيّنة للمرتبة المرادة من العام المخصّص، وقد تقدّم انّ خطاب الخاص يكشف عن عدم استعمال المتكلّم العام في الطبيعي اللابشرط بجميع انطباقاته بحكم العقل، لا أنّ

---

(١) نهاية الدراية ٢ / ٤٥٢.

. . . .

خطاب الخاص ناظر إلى بيان المراد أي المستعمل فيه للعام، بل هو ناظر إلى بيان عدم ثبوت الحكم الوارد في خطاب العام للأفراد الداخلة في عنوان الخاص ثبوتاً، ولا يلزم لغوية خطاب العام مع عدم تعيين المرتبة المرادة لأنّ العام يعمل بـه إلى مرتبة لا يجوز انتهاء التخصيص إليها، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا ذكره الشيخ العراقي ﷺ في الجواب عن الإشكال المتقدّم من أنّ دلالة العام على حكم باقي الأفراد ثابتة لا تختلف، سواء ورد عليه التخصيص أم لا، فورود التخصيص على العام متّصلاً أو منفصلاً يمنع عن ظهوره بالإضافة إلى الأفراد التي داخلة في عنوان المخصّص، وذلك كما إذا كان الخطّ المرسوم أوّلاً مترين ثم أُزيل منه بعضه فإنّ الباقي منه هو البعض المرسوم أوّلاً، والاختلاف والتغيير إنّما هو في الحد.

وبالجملة شمول العام للأفراد الباقية بعد ورود خطاب الخاص هو الشمول الذي كان لولا ورود الخاص وإنّما يزول شموله للأفراد الداخلة تحت عنوان الخاص فحسب، ولا يختلف الحال بين أن يسمّى شموله للباقي حقيقة أو مجازاً ولا تجري أصالة الحقيقة في المقام لأنها إنّما تجري مع عدم إحراز المراد، والمراد من العام في المقام محرز وهو تمام الباقي من سائر الأفراد[1].

ووجه الظهور أنّ دلالة العام ـ لولا ورود التخصيص عليه ـ على الأفراد، باقية لكونها من أفراد الطبيعي المراد بنحو اللابشرط، وقد استعمل مدخول الأداة فيه ودلّ الأداة على إرادة المتكلّم جميع انطباقاته، بخلافه بعد ورود خطاب الخاص فإنّه

---

(١) نهاية الأفكار ١ / ٥١٢.

. . . .

يكشف عن استعمال مدخولها في الطبيعي المشروط، فشمول الحكم الوارد على العام لتمام الباقي من الأفراد موقوف على كون الطبيعي المشروط بحيث ينطبق على كلّ فردٍ من أفراد الطبيعي المشروط المراد لتدلّ الأداة على إرادة جميعها والمفروض عدم القرينة المعيّنة لذلك الطبيعي الذي يستعمل فيه مدخول الأداة بنحو المجاز، ولذا يصير خطاب العام بعد التخصيص مجملاً يقتصر في حكمه على الأفراد التي لا يجوز انتهاء التخصيص إلّا إليها على ما تقدّم.

فصل

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً، بأن كان دائراً بين الأقل والأكثر[١] وكان منفصلاً، فلا يسري إجماله إلى العام، لا حقيقة ولا حكماً، بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص، لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلاً، ضرورة أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه، تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك، كما لا يخفى.

وإن لم يكن كذلك بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً، أو بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً، فيسري إجماله إليه حكماً في المنفصل المردّد بين المتباينين، وحقيقة في غيره:

أما الأول: فلأن العام ــ على ما حققناه ــ كان ظاهراً في عمومه، إلّا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.

وأما الثاني: فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكل واحد من الأقل والأكثر، أو لكل واحد من المتباينين، لكنه حجة في الأقل، لأنه المتيقن في البين.

فانقدح بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا في المجمل بين المتباينين والأكثر والأقل، فلا تغفل.

التمسّك بالعام في الشبهة المفهومية للخاص

[١] إذا ورد الخاص على خلاف حكم العام وكان الخاص بحسب مفهومه مجملاً بحيث لا يعلم سعة معناه أو ضيقه وكان خطاب الخاص منفصلاً يؤخذ بخطاب الخاص في المتيقّن ويؤخذ في المشكوك دخوله في عنوان الخاص، بالعام

. . . .

كما إذا ورد في خطاب الأمر بإكرام العلماء وورد في خطابٍ آخر النهي عن إكرام العالم الفاسق، وتردّد الأمر بين كون المراد بالفاسق خصوص المرتكب للكبيرة أو مطلق العاصي ولو كان مرتكباً للصغيرة بلا إصرارٍ، فإنّه يؤخذ بعموم العام في المرتكب للصغيرة غير المصرّ عليها ويرتفع إجمال المخصّص من حيث الحكم.

هذا فيما كان المخصّص المجمل منفصلاً عن خطاب العام، وأمّا إذا كان بنحو المخصّص المتصل كقوله: «أكرم كلّ عالم إلّا الفاسق منهم» فلا يصحّ التمسّك بالعام في مورد الإجمال لسراية إجمال المخصّص إلى العام وعدم انعقاد ظهور له في العموم.

وإذا كان الخاص المجمل مردّداً أمره بين المعنيين المتباينين كما إذا ورد في خطاب الأمر بإكرام العلماء وورد في خطاب النهي عن إكرام زيد ودار الأمر بين كون المراد من زيد هو زيد بن عمرو أو زيد بن بكر فإنّ العام يسقط عن الاعتبار بالإضافة إلى كلّ من المحتملين وذلك لقيام الأمارة على عدم تطابق ظهور العام في أحدهما للواقع فلا يصلح للأخذ به في شيءٍ منهما من غير فرقٍ بين ما إذا كان الخاص متصلاً أو منفصلاً.

لا يقال: إذا كان الخاص منفصلاً عن خطاب العام وكان عدم تطابق ظهور العام للواقع بالإضافة إلى أحد المتباينين محرزاً بالوجدان فالأمر كما ذكر للعلم الإجمالي بورود التخصيص للعام في أحدهما، وأمّا إذا كان عدم تطابق ظهور العام للواقع غير محرز بالوجدان بأن كان الخاص من قبيل الامارة المعتبرة كالخبر العادل فهو لإجماله وتردّده بين المتباينين لا يكون حجّة في شيء منهما ولا في أحدهما لا بعينه، حيث إنّه لا دليل على اعتبار المدلول الالتزامي بعد سقوط المدلول المطابقي عن الاعتبار كما يأتي في بحث تعارض الأدلة وبيان عدم صلاحية المتعارضين لنفي الثالث.

. . . .

وعليه، فلا وجه لرفع اليد عن العموم بالإضافة إلى كلٍّ من زيدبن عمرو وزيد بن بكر في المثال، بل يؤخذ فيهما بالعموم كما يؤخذ به في سائر الأفراد، حيث من يحتمل طلب إكرام كلّ منهما ثبوتاً لاحتمال عدم صدق خطاب الخاص المظنون في شيءٍ منهما.

فإنّه يقال: إجمال الخاص بمعنى عدم ظهوره إنّما هو بالإضافة إلى خصوصية أيّ من الزيدين بمعنى تعيينه، وأمّا بالإضافةإلى كون أحدهما غير مراد جدّاً في المقام فهو ظاهر ولا يكون ذلك من المدلول الالتزامي للدليلين المتعارضين ليكون سقوطهما عن الاعتبار بالإضافة إلى المدلول المطابقي موجباً لانتفاء المدلول الالتزامي أصلاً أو اعتباراً.

وأمّا عدم اعتبار المدلول الالتزامي تبعاً لعدم اعتبار المدلول المطابقي لإجماله، فهو غير ثابت وذلك لأنّ سقوط المدلول الالتزامي في المتعارضين إنّما هو لوقوع التكاذب بينهما، حتّى في ذلك المدلول الالتزامي بخلافه في المقام، فإنّه في الحقيقة في المآل مدلول انحلالي ضمني.

وإن شئت قلت: حجّية ظهور العام المعبّر عنها بأصالة التطابق تثبت بسيرة العقلاء ولا فرق في قيام سيرتهم على ترك تلك الأصالة بين ما كان الخاص المردّد بين المتباينين قطعياً أو كان ثابتاً بمثل خبر الثقة.

لا يقال: كيف يؤخذ بمدلول العام في غير المتيقّن من مدلول الخاص المنفصل، مع أنّه لا أثر لمقام الإثبات مع إحراز مخالفة مقام الثبوت له.

وبتعبيرٍ آخر: يكون الخاص المنفصل المجمل مفهوماً المردّد بين السعة والضيق كاشفاً عن أنّ الموضوع ثبوتاً لطلب الإكرام ليس كلّ عالم بل المتصف بعدم كونه فاسقاً أو ليس بفاسق فيكون حصول الموضوع في العالم المحتمل فسقه

وأما إذا كان مجملاً بحسب المصداق، بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام[١]، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلّا في الخصوص، كما عرفت.

وأما إذا كان منفصلاً عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، والتحقيق عدم

بالشبهة المفهومية مشكوكاً، فكيف يحكم بوجوب إكرامه أخذاً بظهور العام؟

فإنّه يقال: الخاص المنفصل يكشف عن عدم ثبوت طلب الإكرام بالإضافة إلى ما هو فرد للعنوان الوارد في الخاص، وأمّا بالإضافة إلى ما يشك في سعة مفهوم ذلك العنوان فلا كشف فيه ومدلول خطاب العام. وإن كان انحلالياً إلّا أنّه يعلم بخطاب الخاص عدم ثبوت الحكم الوارد في خطاب العام بالإضافة إلى الأفراد التي يكشف الخاص عن عدم ثبوت حكم العام لها ثبوتاً وأمّا فيما لاكشف لخطاب الخاص بالإضافة إليها فلا موجب لرفع اليد عن أصالة التطابق في ناحية خطاب العام وظهوره كما أشرنا إليه في بيان مقتضى السيرة العقلائية الجارية في اتباع الظهورات.

التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية للخاص

[١] إذا علم حال فردٍ أنّه من أفراد العام، واحتمل اندراجه في عنوان الخاص حتّى لا يثبت له حكم العام لا لإجمال عنوان الخاص كما تقدّم، بل للشك في ذلك الفرد بالشبهة الخارجية، فلا ينبغي التأمّل في أنّه لا يجوز التمسك في الفرد المشكوك بالعام لإثبات حكمه في ذلك الفرد فيما إذا كان الخاص متصلاً، كما إذا قال «أكرم كلّ عالم، لا يرتكب كبيرة ولا يصرّ على الصغيرة» وشك في عالمٍ أنّه يرتكب الكبيرة أو يصرّ على الصغيرة أم لا، حيث إنّ ظهور العام من الأول مقصور على إكرام عالم خاص وصدقه على المشكوك غير محرز وخطاب الحكم على نحو القضية الحقيقية لا يعيّن مصداقه فلابدّ من إحراز المصداق خارجاً ليحرز ثبوت حكم العام المقيّد فيه.

جوازه، إذغاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه، أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجة، ولا يكون حجة فيما اشتبه أنه من أفراده، فخطاب (لا تكرم فسّاق العلماء) لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل (أكرم العلماء) ولا يعارضه، فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة، وهو في غاية الفساد، فإن الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً، إلّا أنه يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه من الأفراد، فيكون (أكرم العلماء) دليلاً وحجة في العالم غير الفاسق، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام، إلّا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة، لإختصاص حجيته بغير الفاسق.

وأمّا إذا كان الخاص منفصلاً فقد يقال بإمكان إثبات حكم العام له مع الشكّ كذلك بدعوى أنّ خطاب العام ظاهر في تعلّق الوجوب بإكرام كلّ من ينطبق عليه عنوان العام، والخاص المنفصل حجّة على رفع اليد عن ظهور العام بالإضافة إلى الأفراد التي احرز دخولها تحت عنوان الخاص. وأمّا بالإضافة إلى من ينطبق عليه عنوان العام ولا يحرز اندراجها في عنوان الخاص فلا حجّة على رفع اليد عن ظهور العام، ولا وجه للإغماض عن أصالة التطابق على وزان ما تقدّم في إجمال المخصّص المنفصل ودوران أمره بين الأفراد القليلة والكثيرة.

ولكن لا يخفى الفرق بين المقامين وأنّه لا يمكن التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية للخاص، بخلاف موارد الشبهة المفهومية لعنوانه، فإنّه بإجمال الخاص ودوران أمره بين الأفراد القليلة والكثيرة، يتعيّن فيها الرجوع إلى ظهور العام، والوجه في ذلك أنّ الخاص يكون قرينة عرفية على المراد الجدّي من العام بسقوط أصالة التطابق في ناحيته باعتبار خطاب الخاص في مدلوله، وليس مدلول خطاب الخاص مع إجماله بأزيد من الأفراد التي تدخل في المعنى الضيّق، فيرفع اليد عن أصالة

وبالجملة العام المخصص بالمنفصل، وإن كان ظهوره في العموم، كما إذا لم يكن مخصصاً، بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت، إلّا أنه في عدم الحجية إلّا في غير عنوان الخاص مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الإندراج تحت إحدى الحجتين، فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين، هذا إذا كان المخصص لفظياً.

الظهور في ناحية العام بالإضافة إليها، بخلاف الخاص المبيّن إذا شكّ في مصداقه بالشبهة الخارجية فإنّ معه يكون الموضوع ما صحّ انطباق عنوانه وعدم انطباق عنوان الخاص عليه، وصدق هذا الموضوع المعتبر في حكم العام على المشتبه بالشبهة الخارجية غير محرز، ولا يقاس بالخاص المنفصل المجمل حيث ذكرنا أنّه لإجماله لا يكشف عن تقييد العام ثبوتاً إلّا بالإضافة إلى الأفراد التي تكون داخلة في مدلول خطاب الخاص بعنوانه، والمفروض أنّه لا دلالة للخاص إلّا بالإضافة إلى أفراده، فيكون رفع اليد عن أصالة التطابق في ظهور العام بالنسبة إلى غير مورد انطباق الضيق بلا قرينة على خلافه.

وبتعبير آخر: اتّصاف الخطاب بالحجّية بالإضافة إلى الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية لا يتوقّف على إحراز الموضوع في ذلك بحسب الخارج، ولذا يفتي الفقيه في الوقائع بتلك الكبرى بلا نظر إلى وجود الموضوع للحكم خارجاً، ومع انفصال الخاص وتبيّن مدلوله لا يكون خطاب العام حجة على حكمه بنحو العموم بل يتقيّد اعتبار ظهوره بعدم انطباق عنوان الخاص على ما ينطبق عليه عنوان العام، فخطاب أكرم كلّ عالم بعد ورود خطاب لا تكرم الفاسق من العالم يكون حجّة على تعلّق الوجوب بإكرام كلّ عالم لا ينطبق عليه عنوان الفاسق، يعني إذا تبيّن مفهومه فمجموع الخطابين حجّة على أنّ الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية هو وجوب

. . . .

إكرام كلّ عالم الذي لا يرتكب الكبيرة ولا يصرّ على الصغيرة، وفعلية هذا العنوان خارجاً يوجب فعلية حكم العام، فالخطابان مع إحراز الصغرى حجة على الحكم الفعلي، وأمّا مع عدم إحراز الصغرى فالحكم وإن أمكن أن يكون فعلياً كما إذا كان فرد عالماً ولم يعلم ارتكابه الكبيرة أو إصراره على الصغيرة إلّا أنّ الخطابين لا يعيّنان تحقّق الصغرى أي فعلية العنوان الذي يكون العام حجّة فيه بعد التخصيص، بل الأمر كذلك حتّى إذا كان مدلول خطاب العام حكماً بنحو القضية الخارجية ومدلول خطاب الخاص قضية حقيقية، إذ بتقيّد الموضوع في خطاب العام بعدم انطباق عنوان الخاص على الخارج، يكون الموضوع في القضية الحقيقيّة عين المأخوذ في العام مع القيد المدلول عليه في الخاص.

وبالجملة تعيين الموضوع للحكم خارجاً من حيث التحقّق وعدمه خارج عن عهدة الخطاب المتضمّن لبيان الحكم بنحو القضية الخارجية.

نعم، إذا لم يكن الخاص كالعام على نحو القضية الحقيقيّة بأن لم يوكّل إحراز الموضوع في خطاب الخاص إلى المكلّف كقوله «أكرم هؤلاء» مشيراً إلى جماعة من الجلساء، ثمّ قال: «لا تكرم هؤلاء» مشيراً إلى بعضٍ منهم، وشك في وقوع الإشارة الثانية إلى زيد وعمرو وبكر أو هم مع خالد فإنّه يتمسّك بالعام فإنّ المثال يدخل في إجمال خطاب الخاص ودوران الأمر بين كون المراد منه هو الأقل أو الأكثر وليس من قبيل التمسّك بالعام في شبهته المصداقية، فلا تغفل.

وذهب الشيخ العراقي ﷺ إلى أنّ الموضوع لحكم العام لا يتقيّد بورود خطاب الخاص بل يكون الموضوع لحكمه هو الموضوع له قبل وروده، وأوضح ذلك بأنّه كما أنّ انقضاء فرد أو أفراد من العام بموت أو نحوه لا يوجب تقييداً في الموضوع

. . . .

لحكم العام كذلك خروج فرد أو أفراد منه بخطاب الخاص لا يوجبه وإذا ورد في خطاب «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد في خطاب آخر «لا تكرم زيداً العالم» أو كان خطاب العام «أكرم كلّ عالم إلّا زيداً» لا يكون الموضوع لحكم العام إلّا الانطباقات لعنوان العام، وكما أنّ موت زيد لا يوجب تقييداً في ناحية الموضوع لحكم العام ولا تعنونه بعنوان وجودي أو عدمي كذلك في إخراجه عن حكم العام لا يوجبه وذلك لقصور ملاك الحكم فيه أو في غيره، وهذا بخلاف باب الإطلاق والتقييد فإنّ خطاب القيد يكون مقيّداً للمطلق الذي علّق عليه الحكم ويوجب تعنونه بعنوان عدمي أو وجودي ولذا لو شك في مصداق القيد لم يقل أحد بجواز التمسّك بخطاب المطلق في ذلك المصداق المشتبه، كالشك في طهارة ماءٍ مثلاً فيما إذا شك في أنّه لاقى النجاسة أم لا؟ فلا يمكن التمسّك بإطلاق ما دلّ على كون الماء مطهّراً من الحدث والخبث، هذا كلّه بلحاظ مقام الثبوت.

وأمّا بالنسبة إلى مقام الإثبات فقد يحرز أنّ الخطاب مقيّد، كما لو ورد بلسان الاشتراط أو نفي الحقيقة مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور»، وقد يعلم أنّه من قبيل المخصّص للعام كقوله: «لا تكرم زيداً» بعد قوله: «أكرم كلّ عالم» أو كقوله: «أكرم كلّ عالمٍ إلّا زيداً».

وقد يتردّد بين كون الخطاب الخاص مخصّصاً أو مقيّداً، كما إذا قال «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد «لا تكرم الفسّاق من العلماء» حيث يدور الأمر بين كونه مقيّداً بأن يكون الموضوع لطلب الإكرام كلّ عالم غير فاسق أو كونه مخصّصاً بأن يخرج عن حكم العام الانطباقات المندرجة في عنوان الفاسق من العلماء، نظير خروج زيد وعمرو وخالد من وجوب إكرام العلماء، وكما أنّ خروج أفرادٍ منه لا يوجب تقييد العام

. . . .

وتعنونه فكذلك خروج انطباقات الفاسق من العلماء لا يوجبه فالباقي يطلب إكرامهم بما هم انطباقات العالم ولا يطلب إكرام انطباقات الفاسق من العلماء، إمّا لقصور المقتضي أو للابتلاء بالمزاحم أو غير ذلك.

وعلى ذلك، فلو كان الموضوع للحجية هو الظهور التصوري لكلّ خطابٍ، أي ما يتبادر منه إلى ذهن السامع لعلمه بالوضع ولو كان المتكلّم غير شاعر أو غير ملتفت بمعنى أنّه إذا صدر هذا الكلام من متكلّم مريد لإظهار مراده الواقعي يكون ذلك الظهور التصوري حجّة على مراده الواقعي والظهور التصوري في كلّ من خطابي العام والخاص من المتزاحمين في الأفراد التي يعلم أنّها من انطباقات الخاص، وحيث إنّ الظهور التصوري للخاص في تلك الأفراد أقوى من جهة الكشف عن مراده الواقعي من ظهور العام فيؤخذ فيها بظهور خطاب الخاص وأمّا بالإضافة إلى ما لا يعلم انطباقه في عنوان الخاص، فلا تزاحم بين الظهورين فيؤخذ فيه بظهور خطاب العام، هذا فيما كان خطاب الخاص مخصّصاً.

وأمّا إذا كان مقيّداً للعام بأن يكون الموضوع لطلب الإكرام العالم غير الفاسق، فلا يمكن الأخذ بخطاب العام في الفرد المشكوك لعدم إحراز كونه من مصاديق المقيّد، وعليه فإن لم يعلم أنّ خطاب الخاص مخصّص أو مقيّد يمكن الحكم باعتبار الظهور التصوري للعام بالإضافة إلى الفرد المشكوك، حيث إنّ أصالة إطلاق العام غير جارية بالإضافة إلى الانطباقات المحرزة أنّها داخلة في عنوان الخاص للعلم بخروجها عن حكم العام سواء كان بتقييده أو بتخصيصه وتجري أصالة الإطلاق في ناحية العام وعدم تقيّده بغير عنوان الخاص لاندراج الفرد المشكوك في حكم العام والنتيجة الأخذ بالظهور التصوري للعام في ذلك الفرد المشكوك.

. . . .

ولكن ذكر في آخر كلامه أنّ الموضوع للحجية ليس الظهور التصوري للخطاب، فإنّ الظهور يعتبر لكونه كاشفاً نوعياً عن الواقع والكاشف النوعي هو الظهور التصديقي بأن يعلم أنّ الغالب إرادة المتكلّم ذلك المعنى من الكلام المزبور وبما أنّ هذا غير حاصل بالإضافة إلى كون المتكلّم في مقام تعيين أنّ الفرد الخارجي من أفراد العام وغير داخل في عنوان المخصّص فإن كان الشك في الفرد من جهة الشبهة الحكمية في أنّ المتكلّم أخرج الفرد المزبور عن حكم العام أو لم يخرجه فلا بأس بالتمسّك بالعام وإثبات أنّه لم يخرج عن حكم العام. وأمّا إذا شك فيه من جهة الشبهة المصداقية لعنوان الخاص فلا يعتبر لعدم الظهور التصديقي بالإضافة إلى تعيين حال الفرد خارجاً من جهة بقائه تحت عنوان العام أو كونه داخلاً في عنوان الخاص المحرز خروجه عن العام(١).

أقول: حيث انتهى كلامه إلى بيان أنّ الوجه في عدم جواز التمسّك بالعام في موارد الشبهة المصداقية لعنوان الخاص هو أنّ العام لا تعرّض له لبقاء فرد تحته أو دخوله في العنوان الخاص وهذا عين الوجه الذي ذكرناه من أنّ خطاب الخاص إذا كان بمفاد القضية الحقيقية دون الخارجية لا يمكن التمسّك بخطاب العام لأنّ تشخيص انطباق عنوان العام على فردٍ وعدم انطباق عنوان الخاص عليه خارج عن مدلولهما وموكول إلى إحراز المكلّف على ما تقدّم.

وأمّا عدم التقييد في عنوان العام بخطاب لا تكرم زيداً ولا تكرم عمرواً فالوجه فيه هو كون خطاب الخاص قضية خارجية، وقد تقدّم أنّ خطابه إذا كان بمفاد القضية

---

(١) نهاية الأفكار ١ / ٥٢٤-٥١٩.

. . . .

الخارجية يكون الشك في حكم فردٍ آخر من الشك في تخصيص آخر في خطاب العام لا من الشك في الشبهة المصداقية لعنوان الخاص، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الموضوع للاعتبار والحجّية ليس المعنى التصوري، أي ما يخطر بالبال من الألفاظ المسموعة على الهيئة التركيبية، ولو من غير شاعر أو مجنون، بل الموضوع له المدلول الاستعمالي التصديقي، أي ما يصحّ إسناده إلى المتكلّم وأنّه أراد تفهيم هذا المعنى من كلامه وخطابه، وهذا المدلول الاستعمالي قد يوافق مراده الجدّي وقد لا يوافقه أصلاً أو تماماً والسيرة العقلائية جارية على البناء على التطابق بين المدلول الاستعمالي والمراد الجدي مالم تقم قرينة عرفية على عدم تطابقهما، وقد مرّ أنّ الكلام الملقى من المولى بمفاد القضية الحقيقية غير دالّ على تعيين الموضوع للحكم الوارد فيه وتمييزه بحسب الخارج حتّى بمدلوله الاستعمالي، بل مدلوله الاستعمالي بيان الحكم لذلك الموضوع على تقدير فعلية الموضوع خارجاً، وعلى ذلك فتعيّن أنّ الفرد المشكوك بالشبهة الخارجية غير داخل في العنوان المبيّن للخاص وأمر خارج عن مدلول خطابي العام والخاص. بل غاية ما يقتضيه أصالة التطابق في ناحية خطاب الخاص أنّ حكم العام ثبوتاً يثبت في العالم الذي لا ينطبق عليه عنوان الخاص، وبعد كشفه عن ذلك فكيف يؤخذ بعموم العام أي بأصالة التطابق لإثبات أنّ المشتبه مصداقاً محكوم بحكم العام وغير داخل في عنوان الخاص. ولا يقاس ذلك بموارد إجمال خطاب الخاص من حيث المفهوم ودوران الأمر بين سعة معناه وضيقه فإنّه مع الإجمال لا دلالة في ناحية خطاب الخاص إلّا على أنّ الموضوع لحكم العام مقيّد بعدم كون مصداق العام مما يدخل في المعنى الضيّق حيث إنّ القرينة فرع الدلالة، ولذا يؤخذ بأصالة التطابق في ناحية العام

وأما إذا كان لبياً، فإن كان مما يصح أن يتّكل عليه المتكلم[١]، إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فهو كالمتصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلّا في الخصوص، وإن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه.

بالإضافة إلى عدم دلالة الخاص على خلافه فما ذكره المحقق العراقي ﷺ من أنّ أصالة العموم في ناحية العام أمارة على الفرد المشكوك بالشبهة الخارجية وأنّه غير داخل في أفراد الخاص وجعل الأمارة للشبهة المصداقية من شأن الشارع غير مبتنٍ على أساسٍ صحيح بعدما ذكرنا من سقوط أصالة التطابق في ناحية عموم العام بالإضافة إلى كلّ ما يدخل في العنوان المبيّن من الخاص، فتدبّر.

المخصّص اللبّي

[١]كلّ ما تقدّم من المباحث إنّما كان بالإضافة إلى المخصّص اللفظي، وأمّا بالإضافة إلى المخصص اللبّي، كالإجماع والسيرة، فذكر الماتن ﷺ ما حاصله:

أنّه إذا كان المخصّص اللبي بمثابة من الوضوح بحيث يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم فلا يمكن التمسّك به في مورد الشبهة المصداقية لذلك المخصّص، بل حكمه حكم العام المتصل به المخصّص اللفظي كما في قوله ﷻ **﴿إِنَّ اللّٰهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** فإنّه لا ظهور في ناحية «كلّ شيء» بالإضافة إلى الممتنعات، بل مفاده أنّه لا يشذّ عن قدرته ﷻ أيّ شيء ممكن ولو شك في إمكان شيء وامتناعه لا يمكن الأخذ بهذا العموم لإثبات إمكانه ومن هنا لم يتمسك به أحد لإثبات جواز التعبّد بالامارة غير المفيدة للعلم وجداناً.

وأمّا إذا لم يكن المخصّص اللبّي بهذه المثابة بحيث ينعقد معه ظهور للعام في العموم لكونه مما لا يلتفت إليه إلّا بعد التأمّل والنظر فيمكن التمسّك بالعام في

والسرّ في ذلك، أن الكلام الملقى من السيد حجة، ليس إلّا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى: (أكرم جيراني) وقطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم، كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعداوته، لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً، فإن قضية تقديمه عليه، هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً، والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته، إلّا فيما قطع أنه عدوه، لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحة الإعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة، والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية أصالة الظهور.

الشبهة المصداقية للمخصّص اللبّي، وذلك لأنّ الكلام الملقى إلى المكلّف بعنوان الحجّة واحد وهو خطاب العام ورفع اليد عنه بالإضافة إلى الأفراد التي يحرز حكم العقل فيها من رفع اليد عن حجّة بحجّةٍ أخرى وهي العلم بعدم ثبوت حكم العام لها، وأمّا بالإضافة إلى الأفراد التي لا يحرز كونها مورداً لحكم العقل يكون رفع اليد فيها عن خطاب العام من رفع اليد عن الحجّة بلا علم بالخلاف كما إذا قال لعبده «أكرم جيراني» وجزم العبد بأنّ مولاه لا يريد إكرام عدوّه يكون رفع اليد عن ظهور خطاب العام بالإضافة إلى المحرز عداوته عذراً، بخلاف رفع اليد بالإضافة إلى المحتمل عداوته، ويظهر ذلك لمن سار مع السيرة المألوفة في المحاورات، فانّ العرف يرى ظهور العام حجّة إلّا بالإضافة إلى الأفراد التي أُحرز حكم العقل فيها.

وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك، ولعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما، بإلقاء حجتين هناك، تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام، كأنه لم يعمه حكماً من رأس، وكأنه لم يكن بعام، بخلاف هاهنا، فإن الحجة الملقاة ليست إلّا واحدة، والقطع بعدم إرادة إكرام العدو في (أكرم جيراني) مثلاً، لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلّا فيما قطع بخروجه من تحته، فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه.

بل يمكن أن يقال: إن قضية عمومه للمشكوك، أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل (لعن اللّه بني أُمية قاطبة): إن فلاناً وإن شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فينتج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيّداً.

ولعلّ الموجب للفرق بين المخصّص اللفظي المنفصل واللبّي من قبيل هذا القسم في نظرهم، هو أنّ ما يلقى الى المكلّف بعنوان الحجّة خطابان ويكون مقتضى الجمع العرفي بينهما تقييد موضوع العام بما لا ينطبق عليه عنوان المخصّص ففي النتيجة يكونان بمنزلة خطاب واحد، بخلاف المخصّص اللبّي فإنّ الملقى بعنوان الحجة خطاب واحد ولا تنافي بين الحجّتين ليجمع بينهما بالتقييد بل رفع اليد عن العموم لكون العلم في مورد إحراز حكم العقل حجّة ذاتاً، بخلاف ما لم يحرز حكمه فيه.

أقول: الموجب لعدم جواز التمسّك بعموم العام في الشبهة المصداقية لعنوان الخاص الوارد في خطاب منفصل هو كشف خطاب الخاص عن تقيّد موضوع العام ثبوتاً، بعدم انطباق العنوان الوارد في خطاب الخاص على فرده، وبعد هذا الكشف لا قيمة لظهور العام في كون الموضوع لحكمه عنوان العام بنحو اللابشرط

. . . .

ولا لانطباقه على فرد كذلك.

ومن الظاهر أنّه لا فرق في هذا الكشف بين كون الخاص وارداً في خطاب منفصل أو ثبت بدليل لبّي من إجماعٍ أو سيرة المتشرّعة أو حكم العقل، فإنّه لو ورد في الخطاب لزوم تغسيل الميّت وقام الإجماع على عدم وجوب تغسيل المقتول بالقصاص يكون الإجماع كاشفاً عن تقييد الموضوع لوجوب التغسيل بعدم انطباق المقتول قصاصاً على الميّت، ومع الشك في ميّت بالشبهة الخارجية في كونه مقتولاً قصاصاً لا يفيد العموم بالإضافة إلى لزوم تغسيله.

وبالجملة بعد انكشاف التقيد في الموضوع لحكم العام ثبوتاً لا مورد لأصالة التطابق لا لصدق العام على المشكوك، بل لأنّ عنوانه بنحو اللابشرط ليس بموضوع لحكمه ثبوتاً.

نعم، ربّما يتوهم انّ الخاص اللبّي إذا كان من حكم العقل لا يكون كاشفاً عن تقيّد موضوع العام بوصفٍ وجودي أو عدمي، لأنّ الموضوعات في الأحكام العقلية هي الملاكات لا العناوين حتّى يتقيّد بها العام في كونه موضوعاً لحكمه.

ولكنّه مندفع: بأنّ حكم العقل لا يكون من قبيل الجزئي بل من الكلّي، غاية الأمر يكون الحكم متعلّقاً بما هو الملاك.

وبتعبيرٍ آخر: يكون العنوان التعليلي في الحكم العقلي عنواناً تقييدياً كحسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان، أو حكمه بلزوم الإطاعة والاجتناب عن المعصية، أو حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل وهكذا، فإذا ورد في خطاب أنّه لا يحلّ مال امرءٍ مسلم إلّا بطيب نفسه، يكون مخصّصاً بما إذا لم يكن التصرّف فيه

. . . .

إحساناً إلى مالكه وإنقاذاً له أو لماله عن الهلاكة والتلف، ولو شك في موردٍ أنّ التصرّف المعيّن إنقاذ للمالك من الهلكة فلا يمكن الحكم بحرمته بالأخذ بالعموم المفروض حيث إنّ حكم العام وإن لم يتقيّد بملاكه إلّا أنّه متقيّد بعدم ملاك الإنقاذ، وقد تقدّم[1] أنّ مع كون الخاص حكماً بنحو القضية الحقيقية لا يجوز التمسّك بالعام، سواء كان مدلوله أيضاً بمفاد القضية الحقيقية أو الخارجية.

نعم، إذا كان خطاب العام بمفاد القضية الخارجية أو الحقيقية واستفيد منه أنّ المتكلّم بنفسه أحرز عدم انطباق عنوان آخر مخالف في حكمه لحكم العام على الأفراد الخارجية التي يحويها العموم كما في قوله ﷺ: «لعن الله بني أُمية قاطبة» حيث إنّ مباشرته ﷺ بلعن بني أمية بنحو العموم مقتضاه إحرازه عدم وجود مؤمن صالح فيهم، ففي مثل ذلك يؤخذ بالعموم ولا يبعد أن يقال إنّ قول المولى لعبده «أكرم جيراني» من هذا القبيل.

بقي في المقام أمران:

أحدهما: أنّه قد يقال: إذا كان الوارد في خطاب الخاص عنواناً وجودياً مستثنى عن حكم العام يستفاد من الخطابين أنّ عنوان العام مقتضٍ لحكمه وإنّما يمنع عنه تحقّق عنوان الخاص فيكون تحقّقه مانعاً ومزاحماً عن تأثير العام وفعلية حكمه في فرده، ففي مورد الشك في تحقّق عنوان الخاص يؤخذ بمقتضى العام لأصالة عدم المانع وعدم المزاحم له.

وفيه: أنّ قاعدة المقتضي والمانع في نفسها لا أساس لها وإن أُريد بأصالة عدم

---

(١) تقدم في الصفحة ٢٣٨.

. . . .

المانع موارد جريان الاستصحاب في ناحية عدم كون الفرد من العام وأنّه داخلاً في عنوان الخاص، ففي هذه الصورة يلزم إحراز الموضوع لحكم العام في فرده بعدم كونه مصداقاً لعنوان الخاص كما يأتي، وإلّا فلا يمكن إثبات حكم العام بمجرّد الشك في وجود المانع بعد إحراز المقتضي.

الثاني: ما إذا ثبت حرمة إكرام زيد ودار الأمر بين كون المراد منه زيد العالم حتى يكون خطاب النهي عن إكرامه مخصّصاً لخطاب إكرام كلّ عالم وبين كون المراد منه غير العالم ليكون خروجه عن خطاب العام بالتخصّص، وحيث لم يقم في الفرض قرينة على تخصيص العام يكون عمومه متّبعاً فإنّ المقام من موارد الشك في التخصيص وينحلّ العلم الإجمالي بحرمة إكرام واحدٍ من المسميين بزيد بالعموم الدال على إكرام كلّ عالم والعموم لا يقل عن سائر الأمارات القائمة على نفي التكليف في بعض أطراف العلم الموجبة لانحلاله.

ولكن قد يقال: إنّ العام المفروض لا يمكن الأخذ به في زيد العالم فضلاً عن كونه موجباً لانحلال العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحد المسميين بزيد، وذلك فإنّ العام لا يقاس بالبينة القائمة بتعيين المعلوم بالإجمال أو بالخبر الدال على وجوب إكرام زيد العالم، حيث إنّ الخبر المفروض بضميمة العلم الإجمالي الحاصل بحرمة إكرام أحدهما يكون دالاً على حرمة إكرام زيد الآخر.

وبتعبيرٍ آخر: للخبر الدال على إكرام زيد العالم مدلول التزامي يؤخذ به، وهذا بخلاف العام فإنّه متضمّن للحكم بعنوان القضية الحقيقية ولا نظر له إلى خصوص الافراد فلا يكون موجباً لانحلاله بل يكون العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحد الزيدين موجباً لسقوط العموم عن الاعتبار.

إيقاظ: لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالإستثناء من المتصل، لما كان غير معنون[١] بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد ــ إلّا ما شذ ــ ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام،

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ العام وإن لم يتكفّل لبيان الحكم الفعلي ابتداءً إلّا أنّه يثبته بعد ضمّ صغراه إليه، وبضمّ العلم الإجمالي يكون كاشفاً عن أنّ المحرّم هو إكرام زيد الآخر، ودعوى أنّه لا حاجة في انحلال العلم إلى هذا الإثبات بل يكفي فيه مجرّد العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحدهما لا يخفى ما فيها، فإنّه لو لم يحرز بعموم العام أنّ المنهي عن إكرامه زيد الآخر لكان حرمة إكرام زيد الآخر مجرى لأصالة البراءة، فيوجب العلم الإجمالي المفروض سقوط عموم العام وسقوط أصالة البراءة في كلّ من الزيدين عن الاعتبار.

وبالجملة هذا المثال من أمثلة موارد إجمال الخطاب الآخر بعموم العام، فتدبّر.

إحراز الفرد المشكوك بأصالة العدم الأزلي

[١] لا يخفى أنّ الخاص يكون كاشفاً عن تقيّد موضوع العام إمّا ثبوتاً فقط كما في الخاص المنفصل، أو حتّى إثباتاً كما في المتصل الذي بمفاد الاستثناء نعم التقيد ليس إلّا هو عدم اتصاف فرده بعنوان الخاص وعدم انطباق عنوان الخاص عليه.

وعليه فإن كانت الحالة السابقة في الفرد المشتبه دخوله في عنوان الخاص عدم اتصافه به وعدم دخوله تحته، يكون مقتضى الاستصحاب في ناحية عدم انطباق عنوان الخاص عليه بقائه تحت العام، كما إذا كانت الحالة السابقة اتصافه بعنوان الخاص واندراجه تحته يكون الاستصحاب في ناحية اتصافه به وانطباق

ضرورة أنه قلما لا يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنه مما بقي تحته، مثلاً إذا شك أن امرأة تكون قرشية، فهي وإن كانت وجدت اما قرشية أو غيرها، فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها، إلّا أن أصالة عدم تحقق الإنتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلّا إلى خمسين، لأن المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دلّ على أن المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشية، فتأمل تعرف.

عنوان الخاص عليه مخرجاً لذلك الفرد عن العموم.

نعم، إذا تبادل الحالتان في فردٍ بأن اتّصف بعنوان الخاص في زمان ولم يكن متصفاً به في زمان آخر واشتبه المتقدّم بالمتأخّر فلا يمكن الاستصحاب في ناحية الاتصاف وفي ناحية عدم الاتصاف للمعارضة بين الاستصحابين أو لعدم جريان الاستصحاب في ناحيتهما أصلاً، ولكن تبادل الحالتين كذلك قليل ولذا قال الماتن ﷺ «يكون إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد -إلّا ما شذّ - ممكناً».

والحاصل أنّه في المصداق المشتبه يمكن في غالب موارده إحراز الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل فيقال إنّ زيداً عالم وجداناً وبالاستصحاب في ناحية عدم كونه فاسقاً يحرز أنّه مصداق لما هو الموضوع لوجوب الإكرام وهذا فيماكانت الحالة السابقة للفرد الاتصاف بذلك العنوان أو عدم الاتصاف بمفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة ظاهر.

وأمّا إذاكانت الحالة السابقة للفرد بنحو السالبة بانتفاء الموضوع مع ترتّب حكم العام ثبوتاً على السالبة بانتفاء المحمول ففيه كلام، وهو أنّ الاستصحاب في عدم انطباق عنوان الخاص على فرد ليس له حالة سابقة، وعدم حصول ذلك العنوان بمفاد ليس التامّة لا يثبت نفي انطباق عنوان الخاص عليه بمفاد ليس الناقصة أو أنّه

. . . .

لا يثبت اتصاف الفرد بنفيه كما هو مفاد القضية المعدولة مثلاً إذا شك في كون مرأة قرشية أم لا، فهي في الواقع إمّا قرشية وإمّا غير قرشية، أو أنها إمّا تكون قرشية أو لا تكون، ولكن ليس لاتصافها بالقرشية أو عدمها حالة سابقة بمفاد كان الناقصة. غاية الأمر يصدق قولنا أنّها لم تكن بقرشية بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، ونفي هذا الانتساب لا يثبت أنّها بعد وجودها ليست بقرشية أو أنّها غير قرشية.

وذكر الماتن ﷺ أنّ الاستصحاب في عدم انتساب المرأة إلى قريش يكفي في الحكم عليها بأنّها تحيض إلى خمسين سنة المستفاد من قوله «كل امرأة تحيض إلى خمسين إلّا أن تكون قرشية»[1]، فإنّ استثناء القرشية وأنّها تحيض إلى ستين سنة وإن أوجب تقيّد الموضوع المأخوذ في خطاب العام إلّا أنّ التقييد ليس بمفاد العدم النعتي المعبّر عنه بمفاد كان الناقصة والقضية المعدولة، حتّى يكون الموضوع للتحيّض إلى خمسين سنة، كلّ امرأة غير القرشية، ليقال ليس لهذا الموضوع ـ أي العدم النعتي وكون المرأة غير القرشية ـ حالة سابقة ليستصحب، والموجود من الحالة السابقة هو العدم المحمولي المعبّر عنه بـ(ليس) التامّة، وليقال إنّ نفي الانتساب إلى قريش بهذا المفاد لا يثبت كون المرأة المفروضة غير قرشية، بل التقييد الحاصل بمفاد الاستثناء المتصل أو الخاص المنفصل هو مفاد السالبة المحصّلة فإنّ العام بعد التخصيص يبقى موضوعاً لحكمه إلّا أنّه يتقيّد بأن لا ينطبق على مصداقه عنوان الخاص بأن يسلب عمّا يصدق عليه عنوان العام، عنوان الخاص، ونفي

---

(١) لم أظفر على هذا التعبير في الروايات بل ما ظفرت عليه هو هذا التعبير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة إلاّ أن تكون من قريش. الوسائل: ج ٢، باب ٣١ من أبواب الحيض.

. . . .

اتصاف الموجود من فرد العام بعنوان الخاص يكفي فيه العدم في الحالة السابقة ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، حيث إنّ نفي الاتصاف والعرض لا يتوقف على وجود الموضوع والمعروض بل الاتصاف والعرض في وجوده يحتاج إلى الموضوع والمعروض، ولذا كما تصدق السالبة المحصلة في مورد السالبة بانتفاء المحمول كذلك تصدق في مورد السالبة بانتفاء الموضوع.

وبالجملة، الموضوع لحكم العام بعد الاستثناء أو بعد ورود الخاص المنفصل وإن صار مقيداً بالعدم بمفاد السالبة بانتفاء المحمول ولكن يكفي في إحراز هذا الموضوع، الاستصحاب في نفي الاتصاف بمفاد السالبة بانتفاء الموضوع، حيث إنّ بعد وجود الموضوع وبقاء النفي السابق في ناحية الاتصاف ـ يعني بقاء عدم الاتصاف بعنوان الخاص على حاله ـ يتحقّق موضوع العام ويحرز قيده بمفاد السالبة بانتفاء المحمول.

وبتعبيرٍ آخر: لا يقاس مفاد ليس الناقصة بمفاد كان الناقصة، حيث يعتبر في جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصة حصول الاتصاف سابقاً سواء كان اتصاف الشيء بأمر وجودي، أو بأمر عدمي كما هو مفاد القضية المعدولة، بخلاف الاستصحاب في ناحية نفي الاتصاف بمفاد ليس الناقصة الذي هو مفاد السالبة المحصلة، فإنّه يحرز مفادها بنحو السالبة بانتفاء المحمول، ولو كانت الحالة السابقة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ المنكر للاستصحاب في العدم الأزلي في المقام إن أراد أنّ الموضوع لحكم العام بعد ورود التخصيص لا يبقى على إطلاقه وإنّما يتقيّد باتصاف فرده بغير عنوان الخاص الذي مفاده العدم النعتي المعبّر عنه

. . . .

بمفاد القضية المعدولة فقد بيّنا أنّه لا يستفاد من الاستثناء أو خطاب الخاص إلّا اعتبار نفي عنوان الخاص في فردٍ ينطبق عليه عنوان العام بنحو السالبة المحصّلة، وإن أراد أنّ الاستصحاب في العدم المحمولي أو ما هو مفاد السالبة بانتفاء الموضوع لا يثبت السلب الناقص وما هو مفاد السالبة بانتفاء المحمول، فقد ذكرنا أنّ السالبة بانتفاء الموضوع سلب ناقص، ولكن إذا أُحرز بقاء السلب بعد وجود الموضوع يثبت مفاد السالبة بانتفاء المحمول وهذا المقدار يكفي لتحقق الموضوع إذا الموضوع مركب من أمر وجودي وعدمي بمفاد واو الجمع.

ومما ذكرنا يظهر الخلل فيما ذكره المحقّق النائيني ﷺ في وجه عدم إحراز الفرد المشتبه في عدم كونه من أفراد الخاص بالأصل في العدم الأزلي، حيث ذكر أنّ الأوصاف القائمة بوجود العام سواء كان الوصف من العناوين المتأصلة أو الانتزاعية إمّا أن يكون العام مطلقاً في موضوعيته بالإضافة إلى تلك الأوصاف أو مقيّداً بقيامها بالعام أو بعدم قيامها، وإذا ورد في الخطاب «كل امرأة تحيض إلى خمسين سنة إلّا القرشية» أو ورد في خطاب «تحيض كل امرأة إلى خمسين سنة» وورد في خطابٍ آخر «تحيض القرشية إلى ستين» يكون الموضوع لحكم العام ـ أي المرأة ـ مقيّداً بكونها غير القرشية، حيث لا يمكن إبقاء العام على إطلاقه لأنّه ينافي الاستثناء بالمتصل أو خطاب الخاص المنفصل والمرأة بقيد القرشية موضوع لحكم مخالف، فيتعيّن أن يكون الموضوع لحكم العام المرأة المقيّدة بعدم القرشية والاستصحاب في عدم انتساب المرأة إلى قريش لا يثبت أنّها متصفة بعدم القرشية[1].

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٤٦٤.

. . . .

والوجه في الاشكال هو أنّ العام وإن كان لا يبقى على إطلاقه ثبوتاً أو حتى إثباتاً في الاستثناء بالمتصل في كونه موضوعاً لحكمه إلّا أنّ القيد هذا ليس مفاده الاتصاف بعدم القرشية بنحو القضية المعدولة كما هو مفاد كان الناقصة، بل غاية دلالة الاستثناء أو خطاب الخاص أنّ موضوع العام مقيّد بأن لا ينطبق عليه عنوان الخاص، يعني مقيّد بعدم الاتصاف بعنوان الخاص لا الاتصاف بعدم الخاص. وقد تقدّم أنّ عدم الوصف للموصوف لا يحتاج إلى ثبوت الموصوف كما في ثبوت الوصف وليس قائماً به كقيام العرض به فإنّ العرض والوصف في ثبوته يحتاج إلى الموصوف، وإذا كان المقيّد بالعدم المحمولي موضوعاً لحكم وكانت الحالة السابقة السالبة بانتفاء المحمول وأحرز وجود الموضوع بالوجدان كفى في إحراز قيده جريان الاستصحاب في ناحية عدم الوصف، حيث إنّ تقيّد الموضوع بالعرض بنحو القيام مختصّ بفرض وجود العرض والوصف وأمّا في فرض عدمه ففي الحقيقة يكون الموضوع بمفاد واو الجمع، بأن يوجد ذات الموضوع ولا يكون له وصف، واعتبار تقيّد الموضوع بعدم الوصف بأن يكون المفاد مفاد القضيّة المعدولة يحتاج إلى قرينة ودليل، والفرق بين تقيّد العام بوصف عدم عنوان الخاص وبين تقيّده بعدم التوصيف بعنوان الخاص وعدم انطباق عنوانه عليه مما لا يكاد يخفى، ومما يساعد عليه الاستثناء أو خطاب الخاص هو التقييد بالنحو الثاني دون الأول، وعلى ذلك فيمكن إثبات الموضوع لحكم العام بضمّ ما يجري فيه الاستصحاب إلى ما هو محرز بالوجدان.

وإن شئت قلت الارتباط بين الوصف والموصوف بمفاد كان الناقصة في ناحية ثبوت الوصف لا في ناحية نفي الوصف ولذا يصحّ سلب شيء ونفيه عن شيء حتّى

. . . .

مع عدم الارتباط بينهما في الوجود، كقوله «ليس الإنسان بحجر» وقبحه إنّما هو لكونه من اللغو وبيان الواضحات، بخلاف السلب في موارد يحتمل ثبوت العنوان المنفي للشيء كما هو ظاهر.

ومما ذكر يظهر الحال في الصلاة في اللباس المشكوك في أنّه من أجزاء ما لا يؤكل بناءاً على أنّ المأخوذ في الصلاة عدم وقوعها فيه، حيث يصحّ أن يقال: كان زمان لم يكن فيه صلاة فيما لا يؤكل لحمه، ولا واقع مقارنتها مع أجزاء ما لا يؤكل، وبعد الإتيان بالصلاة نحتمل بقاء واقع عدم مقارنتها مع اجزاء ما لا يؤكل بحاله، فيحرز بضمّ الوجدان إلى الأصل حصول متعلّق الأمر.

نعم، إذا كان عدم لبس غير مأكول اللحم أو عدم حمله معتبراً في ناحية المصلي فيجري الاستصحاب بمفاد ليس الناقصة حيث إنّ الشخص لم يكن لابساً ولا حاملاً لما لا يؤكل لحمه قبل لبس المشكوك أو حمله، ومقتضى الاستصحاب بقائه على ما كان بعد لبسه أو حمله له، وأمّا إذا كان مأخوذاً في ناحية اللباس والمحمول يكون الاستصحاب في عدم انتساب اللباس أو المحمول إلى ما لا يؤكل لحمه ـ كالاستصحاب في عدم كون الصلاة فيما لا يؤكل ـ من الاستصحاب في العدم الأزلي، كعدم انتساب المرأة إلى قريش.

وربّما يدّعى بما أنّ الثوب أو المحمول كان موجوداً في الخارج بصورةٍ ما من الصور النوعية ولم يكن جزءاً من أيّ حيوان فيمكن الاستصحاب بمفاد السالبة بانتفاء المحمول، ولكنّ الصحيح أنّه بالدقّة العقلية وإن كان كذلك إلّا أنّه بنظر العرف لا يكون موجوداً قبل تكوّن الحيوان، سواء كان مما يؤكل أو مما لا يؤكل، فتدبّر.

ثمّ إنّه قد ينسب إلى المشهور أنّهم يقولون بجواز التمسّك بالعام في الشبهة

. . . .

المصداقية لعنوان المخصّص ويستظهر ذلك من حكمهم بالضمان فيما دار أمر اليد على مال الغير بكونه يد ضمان أو غيرها، ولكن ذكر بعض الأصحاب أنّ حكمهم بالضمان لقاعدة المقتضي والمانع نظراً إلى أنّ اليد مقتضية للضمان، وكونها يد أمان، مانعة عن ذلك وإذا شك في وجود المانع بعد إحراز المقتضي يحكم بعدمه، وذهب بعض آخر إلى انّ الحكم بالضمان غير مبني على شيء من الوجهين بل من جهة الاستصحاب في عدم كون اليد أمانيّة ولو بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي حيث إنّ الموضوع للضمان وضع اليد على مال الغير مع عدم الاستيمان وإذا أُحرز وضعها على المال وجرى الاستصحاب في عدم الاستيمان يتمّ الموضوع لضمان المال.

أقول: قد تقدّم عدم جواز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية لعنوان المخصّص بل عموم حديث «على اليد»[1] لضعفه لا يحسب من العام الذي ورد عليه التخصيص وقاعدة المقتضي والمانع لا أساس لها كما ذكرنا.

نعم، الموضوع لضمان المال وضع اليد على مال الغير بغير استيمان من مالكه أو ولّي مالكه أو من الشرع وإذا أُحرز وضع اليد وجرى الأصل في عدم الاستيمان يتمّ الموضوع لضمان المال وقد ذكرنا أنّ هذا هو الموضوع لضمان المال في سيرة العقلاء ويستفاد ذلك من الأدلة الشرعية من التعليلات الواردة في نفي ضمان التالف بكون ذي اليد أميناً.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ جريان الاستصحاب في ناحية عدم اتصاف الفرد بعنوان المخصّص من صغريات ما يحرز فيه الموضوع للحكم بضمّ الوجدان

---

(١) سنن أبي داود: ٣، ٢٩٦/٣٥٦١، لم أظفر عليه في المصادر الحديثة عندنا.

. . . .

إلى الأصل وضابط ما يحرز فيه الموضوع كذلك هو أنّ الموضوع إذا كان في لسان الدليل مركّباً من المعروض وعرضه يكون الموضوع بمفاد كان الناقصة لا محالة وترتّب هذا الحكم على المصداق المشتبه يتوقّف على ثبوت الحالة السابقة بمفاد كان الناقصة، وإذا لم تكن الحالة السابقة بمفاد كان الناقصة يكفي في نفي الحكم المزبور جريان الاستصحاب في ناحية عدم عرضه حتّى فيما كانت الحالة السابقة بنحو السالبة بارتفاع الموضوع فإنّ مع إحراز ذات الموضوع وإحراز عدم عرضه ولو بالأصل يتمّ مفاد السالبة بانتفاء المحمول، وكذا فيما إذا كان الشيء مع عدم ثبوت الوصف والعرض موضوعاً لحكم كالحكم بفساد الصلاة فيما كانت الصلاة فيما لا يؤكل لحمه فإنّ الموضوع لصحتها ليست وقوعها فيما يؤكل ولذا تصحّ الصلاة فيما إذا لم يكن ثوبه من أجزاء الحيوان أصلاً ولا مستصحباً له، بل الموضوع للفساد الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ومع إحراز نفس الصلاة وإحراز أنّه لا يستصحب ما لا يؤكل لحمه، أو أنّ الّذي معه لم يكن مما لا يؤكل لحمه، يحرز الموضوع لصحتها، ولا يعارض باستصحاب عدم كون لباسه أو ما عليه مما يؤكل، فإنّه غير موضوع لصحتها كما تقدّم، هذا كلّه بالإضافة إلى العرض ومعروضه.

وأمّا إذا كان الموضوع مركّباً من عرض وغير معروضه أومن عرضين لمعروض واحد أو لمعروضين أو من معروضين فلابدّ من لحاظ خطاب الحكم فإن كان موضوعه عنوان بسيط انتزاعي مثل عنوان التقدّم والتأخّر والتفاوت ونحوها فبإحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل، لا يحرز ذلك العنوان البسيط المنتزع عن واقعهما ويتفرّع على ذلك ما عن الشيخ الانصاري ﷺ من عدم إحراز إدراك الجماعة بركوع المأموم مع شكّه في بقاء الإمام في الركوع عند وصوله إلى حدّه فإنّ الموضوع

وهم وإزاحة: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد، لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى[١]، كما إذا شك في صحةالوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل (أوفوا

لإدراك الجماعة هو ركوع المأموم الداخل في الصلاة وتقارن ركوعه مع ركوع الإمام كما هو ظاهر قوله ﷺ: «إذا أدرك الإمام وهو راكع فقد أدرك الركعة»(١)، حيث إنّ مقتضاه كيفية ركوعه من كونه حال ركوع الإمام.

وأمّا إن كان الموضوع للحكم نفس الأمرين وواقع اجتماعهما فبإحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل بمفاد واو الجمع، يتمّ إحراز الموضوع، ولا يخفى أنّ الموضوع في ضمان التلف كذلك فإنّ موضوعه مركّب من الاستيلاء على مال الغير بلا إذن منه في إتلافه مجاناً، ومن عدم كون المستولي أميناً، فإذا أُحرز الاستيلاء وضمّ إليه عدم إذن مالكه في إتلافه مجاناً أو عدم استيمانه يتمّ الموضوع للضمان وذلك لأنّه لا يعقل التقييد والنعتية في جوهرين، أو عرضين أو عرض وغير محلّه، فيكون الموضوع للحكم ـ مع عدم أخذ العنوان الانتزاعي ـ هو واقع تحقّقهما في الزمان أي واقع المقارنة، أو التقدّم أو التأخّر كما لا يخفى.

التسمك بالعموم لامن جهة احتمال التخصيص

[١] إذا كان الخطاب الدالّ على المتعلق مجملاً، وكان إجماله بالإضافة إلى المتعلق بعنوانه الاولى، كما يقال بأنّ قوله ﷻ: **﴿إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ﴾**(٢) مجمل بالإضافة إلى الوضوء أو الاغتسال بالجلاب ونحوه ولا إطلاق له

---

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦.

بالنذور) فيما إذا وقع متعلقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم، وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً، للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به، وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

بالنسبة إلى الصلاة مع الوضوء أو الغسل به، فيمكن رفع هذا الإجمال بالإطلاق أو العموم في الخطاب الدالّ على حكم عنوان ينطبق على ذلك الوضوء أو الغسل لأنّ ثبوت الحكم بالعنوان الثاني للوضوء أو الغسل، يلازم ثبوت الحكم الأوّلي له بعنوانه الأوّلي، كما إذا نذر الوضوء أو الاغتسال بالجلاّب فيؤخذ بعموم قوله (أَوْفُوا بِالنُّذُورِ) في الحكم بوجوبه مع النذر، وإذا وجب حال النذر جاز الدخول به في الصلاة حال النذر بل مطلقاً لثبوت الملازمة بين وجوب الإتيان به بعنوان الوفاء بالنذر وبين جواز الاكتفاء به في الدخول في الصلاة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة، ويؤيّده ما ورد في جواز الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر بالنذر.

وأجاب الماتن ﷺ عن ذلك بأنّه إذا كان الموضوع للحكم في الخطاب الدالّ عليه بالعنوان الثانوي الفعل الذي له الحكم الكذائي بالعنوان الأوّلي كما في وجوب الوفاء بالنذر فإنّ وجوب الوفاء لم يتعلّق بالنذر مطلقاً بل فيما كان المنذور راجحاً شرعاً استحباباً أو وجوباً وكذا في الحكم بوجوب إطاعة الوالد فإنّه لم يتعلّق الوجوب بإطاعته في كلّ فعل يأمر الوالد به أو ينهى عنه، بل فيما إذا كان الفعل مباحاً بعنوانه الأوّلي ولم يكن من قبيل الأمر بترك الواجب أو فعل الحرام، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسّك بالخطاب الدالّ على الحكم بالعنوان الثانوي حيث إنّ التمسّك به من قبيل التمسّك بالعام لا في الشبهة المصداقية لعنوان المخصّص، بل من قبيل التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس عنوان العام أو المطلق.

. . . .

وقد تقدّم أنّ البحث في التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية لعنوان المخصّص ينحصر فيما إذا كان التخصيص متّصلاً بمفاد الاستثناء أو منفصلاً، وأمّا إذا كان الخطاب دالاّ على تقييد العام بعنوان وجودي كما إذا قال (أكرم كلّ عالم عادل) أو ورد في خطابٍ آخر (أكرم العالم إذاكان عادلاً) وشك في عدالة عالم، يكون التمسّك في إثبات وجوب إكرامه من التمسّك بالعام في شبهته المصداقية حيث إنّ الموضوع لوجوب الإكرام هو العالم العادل على الفرض.

وبالجملة بقاء العام موضوعاً لحكمه معنوناً بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص من غير تعنون بعنوان آخر، ينحصر في الموارد التي يكون التخصيص بمفاد الاستثناء ولا يعمّ ما إذا كان بمفاد التقييد بعنوان آخر كما في المثال، وذكر ﷺ أنّه إذا كان الحكم بالعناوين الثانوية من غير أن يؤخذ في ثبوت ذلك الحكم ثبوت الحكم بالعنوان الأوّلي كما إذا قيل بأنّ الموضوع لوجوب الوفاء بالحلف هو الإتيان بالمحلوف عليه من غير اعتبار كونه راجحاً بعنوانه الأوّلي فيمكن إثبات جواز ذلك الفعل بالأخذ بالإطلاق أو العموم في خطاب الحكم بالعنوان الثانوي، ويمكن إثبات صحة الوضوء بالجلاب أو الغسل به إذا حلف عليه أخذاً بوجوب الوفاء بالحلف وعدم جواز حنثه ولكن هذا أيضاً مجرّد فرض بالإضافة إلى وجوب الوفاء بالحلف فإنّ المأخوذ فيه أيضاًكون المحلوف عليه جائزاً شرعاً والجواز في مثل الوضوء أو الغسل اللذان هما من العبادات المحتاجة إلى المشروعية موقوف على الأمر بهما وجوباً أو استحباباً ومع عدم إحراز ذلك كما هو الفرض لا يحرز شمول وجوب الوفاء له وحرمة الحنث لحلفه.

والحاصل أنّ الوجوب المستفاد من خطاب الأمر بالوفاء بالحلف مشروط

والتحقيق أن يقال: إنه لا مجال لتوهم الإستدلال بالعمومات المتكلفة لأحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها، إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه في الأمور المباحة أو الراجحة، ضرورة أنه معه لا يكاد يتوهم عاقل أنه إذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته.

نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه، فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً، فإذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها، وإذا كانت محكومة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية، وقع المزاحمة بين المقتضيين، ويؤثر الأقوى منهما[١] لو كان

بالقدرة على المحلوف عليه وفي مثل الوضوء بالجلاب لا يحرز هذا الشرط ليتمسّك بخطاب وجوب الوفاء، هذا كلّه فيما كان الخطاب الدالّ على حكم الفعل بعنوانه الأوّلي مجملاً.

تزاحم العنوان الأولي مع الثانوي

[١] يعني إذا لم يكن الخطاب الدالّ على الحكم بالعنوان الأوّلي مجملاً بل كان مبيّناً ولكن كان الخطاب الدالّ على حكمه بالعنوان الثاني مخالفاً لحكمه بالعنوان الأوّلي، كما إذا كان الخطاب الدالّ على حكمه بالعنوان الأوّلي وجوباً والخطاب الدال على حكمه بالعنوان الثانوي مقتضياً لحرمته، وقعت المزاحمة بين المقتضيين ويؤثّر الأقوى منهما لو كان في البين وإلّا لا يحكم بأحدهما لاستلزامه الترجيح بلا مرجّح فيحكم بحكم آخر كالإباحة في الفرض.

أقول: لو فرض الاختلاف في مدلولي الخطابين أحدهما دالّ على حكم الفعل

في البين، وإلّا لم يؤثر أحدهما، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر، كالإباحة إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة مثلاً.

وأما صحة الصوم في السفر بنذره فيه ــ بناءً على عدم صحته فيه بدونه ــ وكذا الإحرام قبل الميقات، فإنما هو لدليل خاص، كاشف عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات، وإنما لم يأمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر، وإما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك، كما ربما يدلّ عليه ما في الخبر من كون الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت.

لا يقال: لا يجدي صيرورتهما راجحين بذلك في عباديتهما، ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر في سقوطه إلّا الإتيان بالمنذور بأيّ داع كان.

بعنوانه الأوّلي والآخر على حكمه بعنوانه الثانوي يقدّم الدالّ على الحكم بالعنوان الثانوي كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الخطابين ولهذا يقدّم خطاب نفي الحرج أو الضرر على الخطابات الدالّة على ثبوت التكاليف في الأفعال بعناوينها الأوّلية، وقد تقدّم في بحث جواز اجتماع الأمر والنهي اختلاف مقام التزاحم في الملاك عن مقام التزاحم في الامتثال وأنّ التزاحم في الملاك يدخل في موارد تعارض خطابي الحكمين.

وأمّا مسألة نذر الصوم في السفر أو الإحرام قبل الميقات فقد أجاب الماتن ﷺ عنهما بوجوهٍ ثلاثة:

الأوّل: أنّ صحتهما ليست لاقتضاء خطاب وجوب الوفاء بالنذر مشروعيتهما بعدما لم يكونا مشروعين بل صحتهما لكونهما قبل النذر أيضاً راجحين، غاية الأمر لم يؤمر بهما لمانع عن الأمر به وجوباً أو استحباباً ويرتفع ذلك المانع عند النذر، فما دلّ على صحتهما عند النذر كاشف عن رجحانهما النفسي مع قطع النظر عن نذرهما

فإنه يقال: عباديتهما إنما تكون لأجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما، ملازم لتعلق النذر بهما، هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، وإلّا أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما، بعد تعلق النذر بإتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى، فإنه وإن لم يتمكن من إتيانهما كذلك قبله، إلّا أنه يتمكن منه بعده، ولا يعتبر في حصة النذر إلّا التمكن من الوفاء ولو بسببه، فتأمل جيداً.

والأمر بهما بعنوان الوفاء بالنذر.

الثاني: أنّ الصيام في السفر أو الإحرام قبل الميقات كما لا أمر بهما قبل النذر كذلك لا رجحان لهما وإنّما يحدث الرجحان لهما لا بسبب تعلّق النذر بل لانطباق عنوان ذي صلاح عليهما في ذلك الحال اتفاقاً، والروايات المشار إليها دالّة على تعلّق الأمر العبادي بهما حين تعلّق النذر فيكونان كسائر المستحبّات العبادية التي يتعلّق بها النذر.

الثالث: أنّ ما دلّ على اعتبار الرجحان في متعلّق النذر مع قطع النظر عن النذر من قبيل الاطلاق أو العموم فيرفع اليد عنه بالدليل الخاص الوارد في نذر الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر، حيث إنّ مقتضى ما ورد فيهما أنّه إذا تعلّق النذر بالإحرام بقصد التقرّب أو بالصوم كذلك يجب الوفاء بنذرهما ويتمكّن المكلّف من قصد التقرّب بهما بقصد الأمر بالوفاء بنذرهما فيكفي الرجحان الطارىء بالنذر في صحة النذر إذا قام دليل خاص في مورد حصول الرجحان فيهما بالنذر، حيث يتمكّن مع حصوله بالنذر من الإتيان بالمنذور بنحو التقرّب ويكفي في صحة تعلّق النذر التمكّن من المنذور ولو بعد تعلّق النذر.

أقول: الاحتمال الأوّل ضعيف، حيث لا يمكن الالتزام بكون الإحرام قبل

بقي شيء، وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص؟ في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام، مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه، مصداقاً له [١]، مثل ما إذا علم أن زيداً يحرم إكرامه، وشك في أنه عالم، فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص (أكرم العلماء) أنه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام.

الميقات والصوم في السفر في نفسهما راجحين ولم يؤمر بهما لمانع يرتفع مع النذر فإنّ لازمه الحكم بصحة الإتيان بهما بلا نذر أيضاً إذا أتى بهما بداعي الملاك الموجود فيهما.

دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

[١] بقي في المقام أمرٌ، وهو أنّه إذا أحرز أنّ حكم العام غير ثابت لموردٍ وشك في أنّه فرد من العام وقد خرج عنه تخصيصاً، أو أنّه ليس فرداً للعام وأنّ خروجه بالتخصّص، كما إذا أحرز أنّ زيداً لا يجب إكرامه ودار الأمر بين كونه عالماً وعدم وجوب إكرامه لخروجه عن خطاب أكرم كلّ عالم أو أنّه ليس بعالم وأنّه خارج تخصّصاً، فإن كان خروجه عن خطاب العام تخصّصاً فلا يترتب عليه سائر ما يترتب على عنوان العالم من الأحكام، فهل يمكن في الفرض الرجوع إلى أصالة عموم العام لإثبات أنّ خروجه كان لعدم كونه عالماً بحيث تكون أصالة العموم طريقاً متّبعاً إلى إحراز حال المشتبه أو أنّه لابدّ في ترتيب سائر الأحكام وعدمه من الرجوع إلى أمرٍ آخر ولا تكون أصالة العموم طريقاً إلى إحراز عدم كونه فرداً للعام؟

الصحيح هو الثاني، لأنّ أصالة العموم كسائر الأصول اللفظية يرجع إليها عند الشك في المراد لا ما إذا أُحرز مراد المتكلّم وكان الشك في كيفية الإرادة، حيث أنّ اعتبار الظهورات ببناء العقلاء وبناء العقلاء محرز في صورة الشك في المراد، ولذا

فيه إشكال، لإحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه، كما هو قضية عمومه، والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة، إلّا أنه لا بد من الإقتصار على ما يساعد عليه الدليل، ولا دليل هاهنا إلّا السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل.

لا يمكن إثبات الوضع بأصالة الحقيقة، والشك في المقام ليس من الشكّ في المراد من خطاب العام، حيث يعلم أنّ حكمه لا يعمّ زيداً والشك في كيفية إرادة حكمه وأنّه بالتخصيص أو بالتخصّص.

ومن فروع المقام على ما قيل في ماء الاستنجاء، فإنّه غير منجّس جزماً، ولكن عدم كونه منجساً إمّا من جهة رفع اليد عن عموم ما دلّ على تنجّس الماء القليل بملاقاة المتنجّس الحامل لعين النجاسة أو من جهة تخصيص ما دلّ على تنجيس الماء القليل المتنجّس.

وبتعبير آخر: يدور الأمر في قاعدة تنجيس الماء المتنجس بالإضافة إلى ماء الاستنجاء بين التخصّص بأن يكون ماء الاستنجاء طاهراً وبين التخصيص بأن يكون نجساً، ولكنّه غير منجّس للطاهر الذي يلاقيه، ولو أمكن إثبات كونه طاهراً لعموم القاعدة وأصالة عدم ورود التخصيص عليه يترتّب عليه آثار الماء الطاهر من جواز استعماله ورفع الخبث به.

ولكن لا يخفى أنّ قاعدة تنجيس كل ماء قليل متنجّس وكذا تنجّس كلّ ماء قليل لاقى نجساً اصطيادية ولم يرد فيهما خطاب عام، وإلّا لتعيّن الأخذ بعموم خطاب ما دلّ على تنجّس الماء القليل لكون الشك فيه، في المراد، ولكنّ ظاهر ما دلّ على نفي البأس عن ماء الاستنجاء[1] طهارته.

---

(١) الوسائل: ج ١، باب ١٣ من أبواب الماء المضاف.

فصل

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص؟ فيه خلاف، وربما نفي الخلاف عن عدم جوازه[١]، بل ادعي الإجماع عليه، والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام، أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقاً؟ أو بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة، من باب الظن النوعي للمشافه وغيره، ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً، وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس.

التمسّك بالعام قبل الفحص عن المخصّص

[١] قد استدلّ على عدم جواز التمسّك بالعمومات الواردة في الكتاب والسنّة قبل الفحص عن مخصصاتهما في الأخبار، بالعلم الإجمالي بوجود المخصّصات لهما.

وربّما يورد على ذلك بأنّ لازمه عدم لزوم الفحص عن المخصّص بعد الظفر بمقدار من المخصّصات بحيث يحتمل عدم وجود مخصّص آخر في البين لسائر العمومات مما لم يفحص عن مخصّصاتها مع أنّ الدعوى عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن وجود المخصّص له ولو بعد انحلال العلم الإجمالي المزبور، وقد ذكروا مثل هذا الاستدلال في اعتبار الفحص في الرجوع إلى الأصول العملية، وأنّه لا تجري أصالة البراءة قبل الفحص في الأخبار وغيره عن الدليل على التكليف للعلم الإجمالي بوجود التكاليف في الوقائع فيكون الرجوع إليها موجباً لمخالفة تلك التكاليف.

. . . .

وأورد على ذلك بأنّ لازم هذا الاستدلال جواز الرجوع إلى أصالة البراءة في الشبهة الحكمية مع الظفر بمقدار من التكاليف بحيث يحتمل انحصار التكاليف الواقعية بذلك المقدار وحاصل المناقشة على الاستدلال في المقامين أنه لا عبرة بالعلم الإجمالي بعد انحلاله إلى مقدار متيقّن والشك في الزائد على ذلك المقدار.

وأنكر المحقّق النائيني ﷺ على المناقشة في المقامين ووجّه الاستدلال على لزوم الفحص فيهما بأنّ انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمقدارٍ من المخصّصات أو التكاليف إنّما هو فيما إذا لم يكن في البين علم إجمالي آخر بحيث يكون مقتضى عدم انحلاله الاحتياط في الباقي ومثّل له بما إذا علم المكلّف بأنّه مديون لزيدٍ بمقدارٍ من المال وعلم أيضاً أنّه سجّل تمام دينه له في دفتره الخاص بحيث يمكن معرفة مقداره تفصيلاً بالرجوع إليه، وفي مثل هذا المورد يكون العلم بالعلامة وضبط الدين في الدفتر مانعاً عن الرجوع إلى أصالة البراءة في المقدار الزائد إلّا إذا لم يجده في الدفتر بعد المراجعة إليه، وفيما نحن فيه العلم الإجمالي بوجود المخصّصات للعمومات لا يقتضي الفحص بعد الظفر بمقدارٍ منها يحتمل انحصارها بها إلّا أنّ العلم الإجمالي بالعلامة وهي وجودها في الكتب المعتمدة عليها من كتب الأخبار من قبيل العلم الإجمالي المقتضي لعدم جواز الرجوع إلى العمومات قبل الفحص والعلم الإجمالي الأوّل لا يقتضي لزوم الفحص بعد الانحلال لا أنّه يقتضي عدم لزومه والعلم الإجمالي بالعلامة يقتضي لزومه[1].

وذكر سيدنا الاستاذ ﷺ في تعليقته على كلام استاذه ﷺ بأنّه إنّما يوجب العلم

(١) أجود التقريرات ١ / ٤٨٤ ـ ٤٨٦.

. . . .

الإجمالي الآخر الذي له علامة عدم جواز الرجوع في الزائد إلى الأصل إذا لم يكن المعلوم بالإجمال الآخر في نفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر،كما إذا علم بنجاسة بعض الإناءات المتعدّدة وعلم أيضاً بنجاسة إناء زيد من تلك الإناءات وإذا ظفرنا بمقدار يعلم نجاسته لا يكون الظفر بهذا المقدار موجباً لجواز ارتكاب الباقي بالرجوع إلى أصالة الطهارة أو البراءة فيها، لأنّ العلم بنجاسة إناء زيد من تلك الإناءات يمنع عن الرجوع إليهما.

وأمّا إذاكان إناء زيد مردّداً أيضاً بين الأقلّ والأكثر وظفرنا بمقدار من النجس مع العلم بأنّ بعض ذلك المقدار هو إناء زيد فلا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة أو البراءة في الباقي ولذا لا يجب الاحتياط فيما فقد الدفتر إحصاءه[1].

أقول: الظاهر عدم الفرق بين الصورتين وأنّ العلم الإجمالي بنجاسة إناء زيد لا يوجب الاجتناب عن الباقي منها مع احتمال كون إناء زيد في جملة ما أحرز نجاسته بالتعيين، حيث إنّ الميزان في الاحتياط في الأطراف سقوط الأصل النافي فيها بالمعارضة لكون جريانه في كلٍّ منها موجباً للترخيص القطعي في مخالفة التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، وجريانه في البعض دون البعض بلا معيّن وإذا كان المعلوم بالإجمال الذي له علامة بحيث يحتمل اتّحاده مع المعلوم بالإجمال الآخر فلا يكون الرجوع إلى الأصل النافي في غير المقدار المعلوم تفصيلاً موجباً لأحد المحذورين ويجري ذلك في الدين أيضاً فإنّه لا مانع عن الرجوع إلى أصالة البرائة في غير المقدار المتيقّن وترك الرجوع إلى الدفتر إذا احتمل أنّ الموجود في

---

(١) أجود التقريرات ١ / هامش ص ٤٨٤.

فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص، فيما إذا كان في معرض التخصيص[١] كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك لأجل أنه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا أقل من الشك، كيف؟ وقد ادعي الإجماع على عدم جوازه، فضلاً عن نفي الخلاف عنه، وهو كافٍ في عدم الجواز، كما لا يخفى.

الدفتر هو مقدار ما أحرز اشتغال ذمته به.

نعم قد ادّعى الشيخ الانصاري ﷺ الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى أصالة البراءة من غير فحص عن مقداره وفي مسألة الشك في بلوغ المال قدر النصاب أو الشك في الاستطاعة، ولكنّ الإجماع أمر آخر لا يرتبط بمسألة كون المعلوم بالإجمال ذا علامة وعدمها.

التفصيل في وجوب الفحص

[١] قد ذكر الماتن ﷺ في المقام أنّه بعد الفراغ عن اعتبار ظهور العام وأنّه كسائر الظهورات من الظنون الخاصّة، يقع الكلام في أنّه هل يعتبر ظهوره مطلقاً مالم يعلم بورود التخصيص عليه تفصيلاً ولم يكن من أطراف ما علم بورود التخصيص عليه إجمالاً من غير لزوم الفحص عن وجود المخصّص له، أو أنّه لا يعتبر ظهوره إلّا بعد الفحص واليأس عن وجوده ومعه لم يبق مجال للاستدلال على لزوم الفحص بغير واحدٍ من الوجوه التي استدلّ بها على لزوم الفحص كالعلم الإجمالي بورود المخصّصات للعمومات من الكتاب والسنّة.

ثمّ اختار ﷺ أنّه لا يجوز التمسّك بأصالة العموم إذا كان في معرض التخصيص كما في عمومات الكتاب والسنّة، بخلاف ما إذا لم يكن في معرضه وذلك فإنّ العمدة في دليل اعتبار الظهورات هي السيرة العقلائية على اتباع الظهورات ولم

. . . .

يحرز جريان سيرتهم على اتباع الظهورات للعمومات التي في معرض التخصيص إلّا بعد الفحص وعدم الظفر به، بل يكفي في عدم اعتبارها عدم إحراز اتّباع ظهوراتها قبل الفحص مع أنّه قد ادّعي الإجماع على لزوم الفحص ونفي الخلاف فيه وعدم إحراز اتّباعها كافٍ في اشتراط لزوم الفحص، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن العام في معرض التخصيص كما في غالب العمومات الواردة في ألسنة أهل المحاورة، فإنّه لا ينبغي التأمل في أنّهم يأخذون بظهوراتها بلا فحص عن المخصّص لها.

أقول: ليس المراد من كون العام في معرض التخصيص مجرّد وجود الخاص أو الظنّ به على خلاف العام، وإلّا لزم عدم جواز التمسّك به فيما إذا احتمل وجوده بعد الفحص أو ظنّ به بعد الفحص وعدم الظفر به أيضاً، بل المراد أنّ المتكلّم بخطاب العام إذا كانت عادته على إلقاء العام وعدم إرادة العموم ثبوتاً واعتاد على تفهيم مراده بذكر الخطاب المنفصل لم تكن أصالة العموم متبعة في خطاباته المشتملة على العمومات قبل الفحص والمراجعة إلى مظان وجود ذكر المخصّص لها.

وليس المراد أيضاً أنّه إذا كانت عادته كذلك لم ينعقد للعام ظهور استعمالي في العموم حتى يقال إنّ مع إحراز كون المتكلّم كذلك لا يتمّ مقدّمات الإطلاق في خطابه المطلق كما يأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى، بل المراد ـ بعدما كانت أداة العموم بحسب وضعها دالّة على أنّ الحكم الوارد في الخطاب يعمّ جميع ما ينطبق عليه العنوان الواقع في حيّزها بلا حاجة إلى مقدّمات الإطلاق ـ هو أنّ أصالة التطابق المعبّر عنها بحجّية الظهور مقصورة على ما بعد الفحص عن مظانّ وجود الخاص على خلاف العام، وقبل ذلك لا تعتبر في العمومات التي في مظان ورود الخاص على خلافها كما لا يعتبر سائر الظهورات إذا كانت في معرض ورود القرائن على خلافها.

وأما إذا لم يكن العام كذلك، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات، فلا شبهة في أن السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصص، وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له[١]، كما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العلم الإجمالي به أو حصول الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك رعايتها، فتختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر عدم الفرق بين الفحص عن الخاص الوارد على خلاف العام وبين الفحص عن الدليل على ثبوت التكليف في الواقعة في موارد الرجوع إلى الأصول العملية في الشبهات الحكمية، حيث لا يتمّ موضوع الاعتبار قبل الفحص لا في المقام ولا في تلك الشبهات، غاية الأمر المعتبر في المقام هو كون الظهور الاستعمالي، طريقاً إلى الواقع من حيث التنجيز أو التعذير أو كونه علماً بالواقع اعتباراً وفي مورد الأصول العملية اعتبار كون الجهل بالواقع عذراً أو كونه ـ عند تعلقه بالبقاء مع إحراز ثبوته وحدوثه ـ علماً بالواقع، وما في كلام الماتن ﷺ من أنّ الفحص في المقام عمّا يزاحم المقتضي وفي الأصول العملية عمّا يتمّ به المقتضي، غير تامّ إلّا على مسلكه من أنّ تقديم خطاب الخاص على خطاب العام من جهة العمل بأقوى الحجّتين لا من باب الأخذ بالقرينة لعدم اعتبار الظهور الاستعمالي مع العلم بمخالفته للمراد الجدّي حيث ذكرنا أنّه لا اعتبار به قبل الفحص عن القرينة على خلافه.

مقدار الفحص

[١] لا يخفى أنّ العمومات الواردة في الكتاب والسنّة في معرض التخصيص بالإضافة إلى الخصوصات المنفصلة الواردة في الأخبار المأثورة في كتب الأخبار

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل، باحتمال أنه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً، ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى.

إيقاظ: لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا، وبينه في الأصول العملية، حيث إنه هاهنا عما يزاحم الحجة، بخلافه هناك، فإنه بدونه لا حجة، ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان، والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً، إلّا أن الإجماع بقسميه على تقييده به، فافهم.

المعتمدة عند علمائنا، وأمّا بالإضافة إلى غيرها فلا معرضية لها وعليه فإذا فحص في مظان وجود المخصّص واطمئنّ أو يأس عن وجودها فيؤخذ بأصالة العموم في خطاب العام، بل الحال كذلك بالإضافة إلى العمومات والمطلقات الواردة في الروايات، فلا مورد للإشكال بأنّه إذا كان اعتبار ظهور العامّ مشروطاً بخروجه عن المعرضية فعدم الظفر بالخاص على خلافه فيما بأيدينا من الروايات لا يوجب خروجه عن المعرضية.

فصل

هل الخطابات الشفاهية مثل: (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين، بل المعدومين؟

فيه خلاف[١]، ولابد قبل الخوض في تحقيق المقام، من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الأعلام.

فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع في أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين، أم لا؟ أو في صحة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، وعدم صحتها، أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب، للغائبين بل المعدومين، وعدم عمومها لهما، بقرينة تلك الأداة.

الخطابات الشفاهية

[١] يقع الكلام في المقام في جهاتٍ:

الأولى: في إمكان جعل التكليف على المعدومين في زمان الجعل من الذين لا يوجدون بعد ذلك في العصور المتتالية مع الموجودين في زمان الجعل، بأن يكون المنشأ (بالفتح) في الخطاب هو التكليف على كلّ فردٍ من أفراد المكلّفين من الموجودين في زمان الجعل ومن يوجد بعد ذلك بحسب الأزمنة المتتالية والمتعاقبة.

الثانية: هل يمكن للمتكلّم مخاطبة المعدومين زمان الخطاب، والغائبين عن مجلس التخاطب، أو توجيه كلامه إلى الغائبين والمعدومين ممن يوجدون بعد ذلك؟

ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً، وعلى الوجه الأخير لغوياً.

إذا عرفت هذا، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً، بمعنى بعثه أو زجره فعلاً، ضرورة أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلّا من الموجود ضرورة، نعم هو بمعنى إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر، لا استحالة فيه أصلاً، فإن الإنشاء خفيف المؤونة، فالحكيم (تبارك وتعالى) ينشئ على وفق الحكمة والمصلحة، طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب، ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر، فتدبر.

الثالثة: هل العناوين الواقعة بعد أداة الخطاب تختصّ بمن ينطبق عليه عنوان المشافه والحاضر مجلس التخاطب أو أنّها تبقى على عمومها كما إذا لم تكن واقعة في تلو تلك الأداة؟

وذكر الماتن ﷺ في الجهة الأولى ما حاصله: أنّه لا بأس بإنشاء التكليف على المعدوم زمان الإنشاء، بأن ينشأ بقوله ﴿**أَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾ وجوبها، بعدد الموجودين إلى قيام الساعة، بحيث يكون الطلب المنشأ فعلياً وطلباً حقيقياً بالإضافة إلى الواجدين لشرائط البعث والزجر من الموجودين، وإنشائياً بالإضافة إلى غيرهم بأن تكون فعليته في حقّهم عند وجودهم وحصول شرائط البعث والزجر لهم، فإنّ التكليف الإنشائي خفيف المؤنة حيث إنّ قوامه يكون بالتلفظ بقصد حصول ما يحصل بالاعتبار ونظير هذا الإنشاء في غير التكليف والطلب، إنشاء الملكية للبطون المتأخّرة في الوقف الخاص، فإنّ الواقف حين وقفه ينشأ ملكية العين للبطون بحسب زمان وجودهم وانقضاء البطن السابق عليهم بحيث تنشأ الملكية لهم مع

ونظيره من غير الطلب إنشاء التمليك في الوقف على البطون، فإن المعدوم منهم يصير مالكاً للعين الموقوفة، بعد وجوده بإنشائه، ويتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر في حق الموجود منهم الملكية الفعلية، ولا يؤثر في حق المعدوم فعلاً، إلّا استعدادها لأن تصير ملكاً له بعد وجوده، هذا إذا أنشئ الطلب مطلقاً.

وأما إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط، فإمكانه بمكان من الإمكان.

الموجودين في زمان واحد بإنشاء واحد.

لا يقال: هذا الإنشاء أي إنشاء الطلب بالإضافة إلى المعدومين لغو.

فإنّه يقال: فائدته عدم الحاجة إلى إنشاء الطلب ثانياً بخطابٍ آخر عند حصول شرائط الطلب الفعلي.

أقول: يمكن أن يستظهر مما ذكرنا أنّ الغرض يحصل بإنشاء الطلب لكلّ فردٍ من أفراد المكلّف بنحو القضية الحقيقية وإظهاره بخطاب واحد بأن يكون المنشأ هو الطلب من حين انطباق عنوان البالغ العاقل وغيرهما من القيود، وإلّا فإنشاء الطلب من حين عدمه وعدم انطباق عنوان البالغ العاقل عليه من اللغو الظاهر، والأمر في إنشاء الوقف الخاص أيضاً كذلك، وإذا فرض كون مضمون الخطاب هو الحكم المجعول بعنوان القضية الحقيقية أمكن كونه طلباً حقيقياً بأن يكون الغرض منه الانبعاث والزجر من حين فعلية العنوان المأخوذ للمكلّف على ما تقدّم بيانه في بحث الواجب المشروط، غاية الأمر فعلية المجعول من التكليف تكون بفعلية العنوان المأخوذ فيه موضوعاً.

وبالجملة المجعول من التكليف في الخطابات الانحلالية المتضمّنة للحكم بنحو القضية الحقيقية مبدئه زمان فعلية عنوان الموضوع ويمكن جعله بفرض فعلية

وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، وعدم إمكانه[١]، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلّا إذا كان موجوداً، وكان بحيث يتوجه إلى الكلام، ويلتفت إليه.

ومنه قد انقدح أن ما وضع للخطاب، مثل أدوات النداء، لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي، لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين، كما أن قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره، لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسّراً وتأسفاً وحزناً مثل:

يا كوكباً ما كان أقصر عمره ....

أو شوقاً، ونحو ذلك، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي ـ حينئذ ـ التخصيص بمن يصح مخاطبته، نعم لا يبعد دعوى الظهور، انصرافاً في الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها، على ما حققناه في بعض المباحث السابقة، من كونها موضوعة للإيقاعي منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل: (يا أيها الناس اتقوا) و (يا أيها المؤمنون) بمن حضر مجلس الخطاب، بلا شبهة ولا ارتياب.

ذلك العنوان كما لا يخفى.

[١] وذكر ﷺ في الجهتين الثانية والثالثة أنّه لا يصحّ خطاب المعدوم خطاباً حقيقيّاً بأن يراد من المعدوم التفاته إليه، بل لا يمكن توجيه الكلام إليه وإلى المخاطب الغائب حقيقة، حيث إنّ المعدوم بل الغائب غير صالح للتوجيه المزبور.

ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات، مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية.

وتوهّم كونه ارتكازياً، يدفعه عدم العلم به مع الإلتفات إليه، والتفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان مرتكزاً، وإلّا فمن أين يعلم بثبوته كذلك؟ كما هو واضح.

وإن أبيت إلّا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن إلتزام اختصاص الخطابات الإلهية بأداة الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم.

وعلى ذلك فإن كانت أدوات النداء والخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي فيوجب استعمالها فيه تخصيص العنوان الواقع في تلوها بالحاضرين بخلاف ما إذا لم تكن مستعملة في الخطاب الحقيقي أو النداء الحقيقي فإنّه لا يوجب اختصاص العنوان الواقع في تلوها بهم.

ثمّ ذكر ﷺ أنّ الظاهر كون الأدوات موضوعة للنداء والخطاب الإيقاعيين فالمتكلّم ربّما يوقع الخطاب بأداة النداء تحسّراً وتأسّفاً وحزناً مثل (يا كوكباً ما كان أقصر عمره) أو شوقاً أو نحو ذلك كما يوقع الخطاب بداعي طلب التفاته حقيقة، وعلى ذلك فلا يوجب استعمالها في معناها الموضوع لها التخصيص بمن يصحّ مخاطبته حقيقة.

نعم، لا يبعد انصرافها إلى أنّ الداعي للمتكلم إلى إيقاع الخطاب إرادته حقيقة إذا لم يكن في البين ما يمنع عن هذا الانصراف كما هو الحال في أداة الاستفهام والترجي والتمني وغيرهما مما تقدم في بحث الطلب والإرادة من أنّها موضوعة للمعنى الانشائي الإيقاعي منها وتكون عند الاستعمال فيها منصرفة إلى كون الداعي

وتوهم صحة إلتزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين، فضلاً عن الغائبين، لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الإستقبال، فاسد، ضرورة أن إحاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب، وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى، كما لا يخفى، كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجياً ومتصرم الوجود، كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير

إلى الإيقاع والإنشاء وجودها الواقعي ما لم يكن في البين ما يمنع عن الانصراف ويمكن دعوى وجود ما يمنع عن الانصراف المزبور غالباً في كلام الشارع، والمانع وضوح عدم اختصاص الحكم الذي يتضمنه الخطاب في مثل يا أيها الناس ويا أيها المؤمنون بالحاضر مجلس الخطاب.

أقول: يصحّ من المتكلّم توجيه كلامه إلى كلّ من يمكن أن يصل إليه كلامه الذي له نحو بقاء ولو اعتباراً كما إذا كان مكتوباً في لوحة أو غيرها أو مضبوطاً ومسجّلاً في شريط مثلاً، فإنّ إرادة توجيهه إلى السائرين حتّى بحسب العصور المتأخرة والأزمنة المتعاقبة بقصد تفهيم كلّ من يحصل له ـ ولو مستقبلاً ـ العنوان الكذائي، أمر ممكن لا امتناع فيه.

نعم، لا يمكن قصد ذلك إذا لم يكن لكلامه نحو بقاء ليصل إلى الآخرين بأن يقصد منه تفهيم كلّ من يحصل له في ظرف وجوده العنوان الواقع تلو الأداة ويريد جلب نظره والتفاته إليه، وفي هذه الصورة لا يكون النداء والخطاب إلّا بنحو الدعاء وتنزيل الغائب والمعدوم بمنزلة الموجود ومخاطبته إظهاراً لشوقه للمخاطبة معه أو تحسراً أو تحزناً لا لإرادة توجيه الكلام إليه حقيقة، طلباً لالتفاته حقيقة.

وبالجملة إذا كان الكلام بحيث يمكن وصوله إلى من يريد توجهه وجلب التفاته إليه يصحّ النداء والخطاب حقيقة فيما لا يكون في البين ما يمنع عن هذا

من كان بمسمع منه ضرورة، هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل يا أيها الناس اتقوا في الكتاب حقيقة إلى غير النبي ﷺ بلسانه[١].

وأما إذا قيل بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقة وحياً أو إلهاماً، فلا محيص إلّا عن كون الأداة في مثله للخطاب الإيقاعي ولو مجازاً، وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين، بل يعم المعدومين، فضلاً عن الغائبين.

القصد والإرادة كما هو الحال في الخطابات القرآنية.

خطابات القرآن الكريم

[١] وحاصله أنّ ما تقدّم ـ من أنّه لو كان المراد بأدوات النداء ونحوها في الكتاب المجيد، الخطاب حقيقة لأوجب ذلك اختصاص ما يقع في تلوها بالحاضرين بخلاف ما إذا كان المراد منها الخطاب الإيقاعي الإنشائي فإنّه لا ينافي بقاء ما وقع في تلوها على عمومه ـ مبني على أنّ المخاطب بتلك النداءات والخطابات غير النبي ﷺ من الناس والمؤمنين بأن يكون ما يجري على لسان النبي ﷺ هو الخطاب الصادر والمخلوق لله ﷻ.

وأمّا إذا بنى على أنّ المخاطب فيها النبي ﷺ وقد ألقى الخطاب إليه إلهاماً أو وحياً فيتعين كون الأداة للخطاب الإيقاعي وإن قيل انّه المعنى المجازي للأدوات، لأنّ النبي ﷺ لا يكون من النساء ولاكل الرجال والمؤمنين وغير ذلك من العناوين التي دخلت عليها أداة النداء والخطاب.

أقول: لا أظنّ أن يلتزم أحد بأنّ ماكان يجري على لسان النبي ﷺ هو كاللفظ المخلوق من الشجرة الذي تكلّم ﷻ به لموسى (على نبينا وآله وعليه السلام) بل ما كان يجري على لسانه ﷺ كان إيصالاً لخطابه ﷻ إلى الناس بنحو الحكاية عما

. . . .

أُوحي إليه، ولكونه واسطة في الإبلاغ على ما تقدّم، يصحّ مخاطبة من يصل إليه الكلام المزبور، وقد يكون الخطاب شاملاً للنبي الأكرم ﷺ وقد لا يشمله نظير خطاب نساء النبي ﷺ، وقد يكون الخطاب مختصاً به كقوله ﷻ: **﴿يا أيُّها النَّبِيّ إنَّا أرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً﴾**[1] و**﴿قُلْ لأَزْواجِك إنْ كُنْتُنّ تُرِدْنَ الحَيَاةَ الدُّنْيا﴾**[2].

(١) سورة الأحزاب: الآية ٤٥.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٢٨.

فصل

ربما قيل: إنّه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:

الأولى: حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين[١].

وفيه: إنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الإختصاص بهم. ولو سلم، فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك، وإن لم يعمهم الخطاب، كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

ثمرة شمول الخطاب للمعدومين

[١] قيل تظهر ثمرة الخلاف في صحّة خطاب الغائبين بل المعدومين في مقامين:

أحدهما: أنّه بناءاً على شمول الخطابات للغائبين والموجودين في العصور المتتالية أنّه يصحّ لهم التمسّك بظواهر تلك الخطابات وأنّها تعتبر في حقهم كما كانت معتبرة في حقّ الحاضرين عند الخطاب فإنّهم لو قيل بعمومها يكونون بعد وجودهم كالحاضرين في كونهم مقصودين بالإفهام من الخطابات.

ولكن لا يخفى أنّ ظواهر تلك الخطابات معتبرة سواء قيل بكون المقصود بالافهام خصوص الحاضرين أو حتى الغائبين والمعدومين بعد وجودهم، وسواء قيل بدخولهم في تلك العناوين أم لا، حيث ثبت في باب حجية الظواهر عدم اختصاص اعتبارها بالمقصودين بالافهام، وذلك لما ثبت في محلّه أنّه لا تختص حجية الظهور بالمقصود بالافهام، ولذا لو أرسل المولى إلى عبده كتاباً يأمر فيه بقتل زيد ووقع الكتاب بيد شخصٍ آخر، يصحّ منه أن ينسب إلى المولى أنّه أمر عبده بقتل زيد، ولو كان اعتبار الظهور مقصوراً على المقصود بالافهام لما صحّ له هذه النسبة. مع

الثانية: صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناءً على التعميم، لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ[١] من المعدومين، وإن لم يكن متحداً مع المشافهين في الصنف، وعدم صحته على عدمه، لعدم كونها حينئذ متكفلة لأحكام غير المشافهين، فلا بد من إثبات اتحاده معهم في الصنف، حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام، وحيث لا دليل عليه حينئذ إلّا الإجماع، ولا إجماع عليه إلّا فيما اتحد الصنف، كما لا يخفى.

أنّ اختصاص الخطاب بشخصٍ لا يلازم كونه هو المقصود بالافهام فقط، بل الخطابات القرآنية بناءً على اختصاصها بالمشافهين من قبيل ما لو كتب المولى إلى أحد عبيده «يا عبدي على عبيدي أن يتعلموا الكتابة» ويظهر كون خطابات القرآن الكريم كذلك لمن لاحظ الأخبار الواردة في شأن القرآن وأنّه يجري مجرى الشمس والقمر وإذا نزلت آية في قوم فانقرضوا وماتوا فلا تمت الآية بانقراضهم(١).

[١] الظاهر أنّ القائل بالثمرة الثانية يدّعي تمامية مقدّمات الحكمة في حقّ الغائبين والمعدومين بناءً على عموم الخطابات فيصحّ في حقّ من وجد وبلغ التمسّك بتلك الإطلاقات في ثبوت الأحكام الواردة في الخطابات على العناوين المنطبقة عليه بعد وجوده وبلوغه.

وأمّا بناءً على اختصاص الخطابات بالحاضرين فلا يصحّ التمسّك بها لعدم تمامية ما هو من مقدّماته وهو أنّه لو لم يثبت هذا الحكم لعنوانه من غير دخالة قيد، بل كان القيد دخيلاً ومعتبراً في ثبوته، لكان عدم ذكره في الخطاب نقضاً للغرض.

وبيان ذلك أنّه إذا ورد الحكم في الخطاب على عنوان ينطبق على الموجود

---

(١) البحار ٩٢ / ٩٤، باب أنّ للقرآن ظهراً وبطناً الحديث: ٤٧ نقلاً عن تفسير العياشي ١ / ١٠.

ولا يذهب عليك، أنه يمكن إثبات الاتحاد، وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له، بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لا يوجب صحة الإطلاق، مع إرادة المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان، وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك. وليس المراد بالاتحاد في الصنف إلّا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الأحكام، لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه، والتفاوت بسببه بين الأنام، بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام، وإلّا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين ــ فضلاً عن المعدومين ــ حكم من الأحكام.

ودليل الاشتراك إنما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين، فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان، لو لم يكونوا معنونين به لشك في شمولها لهم أيضاً، فلولا الإطلاق وإثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم، لما أفاد دليل الاشتراك، ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم، فتأمل جيداً.

في زمان صدور الخطاب ومن يوجد في العصور المتأخّرة، واحتمل دخالة أمر آخر في ثبوته مما كان الموجودين في زمان الخطاب واجدين له، فبناءً على عموم الخطابات للغائبين والمعدومين يحكم بعدم دخالته في الحكم المفروض، حيث إنّه لو كان دخيلاً فيه لوجب التصريح به في الخطاب، لئلّا ينتقض غرض المتكلّم بالإضافة إلى الغائبين والمعدومين المقصودين في توجيه الخطابات، وهذا بخلاف ما إذا بني على اختصاصها بالمشافهين والحاضرين فإنّ مدلول تلك الخطابات والمقصود منها بيان الأحكام في حقّ الحاضرين والموجودين في ذلك الزمان، وأمّا عدم التعرّض للقيد المفروض وعدم ذكره لهم فلا محذور فيه لأنهم كانوا واجدين له، ولكن تسرية تلك الأحكام إلى الموجودين بعد ذلك الزمان إنّما كان بضرورة

فتلخص: أنه لا يكاد تظهر الثمرة إلّا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد إفهامه، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الإختصاص به في غير المقام، وأشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطاباته (تبارك وتعالى) في المقام.

الاشتراك في التكليف والإجماع، والضرورة والإجماع إنّما يجريان في موارد إحراز الاتحاد في الصنف بأن يتحقّق في المعدومين بعد وجودهم وبلوغهم ما هو تمام الموضوع للحكم السابق الثابت في حقّ الحاضرين ومع احتمال دخالة القيد المفروض لا يمكن هذا الإحراز.

وأجاب الماتن ﷺ عن هذه الثمرة: بأن هذا فيما كان القيد المحتمل دخالته أمراً لازماً للحاضرين المشافهين، بحيث لا يتخلّف ولا ينفك عنهم، وأمّا إذا كان مما يتطرّق التخلّف والفقدان ولو في أواخر عمرهم كاحتمال دخل حضور النبي ﷺ مثلاً في ثبوت الحكم فيتمسّك بالإطلاق لاثبات عدم دخالته في ثبوت الحكم لهم وإذا أُحرز عدم دخالته تمسّكاً بالإطلاق لتمامية مقدّماته في حقّهم ثبت في حقّ المعدومين بعد وجودهم وبلوغهم لقضاء الضرورة والإجماع المشار إليهما، وما يحتمل دخالته في ثبوت الأحكام هي الأمور التي لا تكون من لوازم ذات الحاضرين زمان الخطاب بحيث يمتنع انفكاكهما عن ذواتهم، بل من قبيل الأمور التى تعدّ من المقارنات والمفارقات، وإلّا لم يمكن إثبات حكم للمعدوم بضرورة الاشتراك في التكليف والإجماع، لأنه لا يحرز مع احتمال دخالة ما كان من قبيل لازم الذات للحاضرين، اتحاده في عنوان لو لم يكن للحاضر لما كان يثبت له الحكم.

وبالجملة المحتمل دخالته هو ما كان يمكن تطرّق عدم دخالته في حقّ الحاضرين أيضاً، ومع إثبات عدم دخالته في حقّهم بالإطلاق يثبت ذلك الحكم

. . . .

للمعدومين بعد وجودهم وبلوغهم بقاعدة الاشتراك والإجماع.

أقول: إذا بني على أنّ الخطاب الصادر عن المتكلّم وإن لم يكن متوجّهاً إلى المعدومين في ذلك الزمان حتى بلحاظ زمان وجودهم وبلوغهم إلّا أنّ قصد التفهيم وإظهار الحكم لا يختصّ بهم وانّ غرض المتكلّم بيان الحكم بنحو يستفيد ـ من خطابه إلى الحاضرين ـ كل من وصل إليه ذلك الخطاب ولو بطريق النقل إلى آخر الزمان ففي مثل ذلك لا يصحّ للمتكلّم ـ مع دخالة قيد في موضوع حكمه وتخلّف ذلك القيد عن الغائبين أو المعدومين بعد وجودهم ـ إهماله وعدم بيانه متصلاً بخطابه أو منفصلاً عنه، مباشرة أو تسبيباً.

وعليه فإذا لم يرد ذكر للقيد المحتمل، يصحّ التمسّك بالإطلاق من غير توسيط انضمام الإجماع والضرورة على الاشتراك في التكليف حتى فيما إذا فرض كون القيد المحتمل من قبيل اللازم لخصوص الحاضرين أو الموجودين في ذلك الزمان فإنّه لو كان ذلك القيد دخيلاً فعدم التعرّض لدخالته نقض للغرض ويمكن أن يكون ما ذكرنا هو مراد الماتن ﷺ مما ذكره في آخر كلامه.

فصل

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، يوجب تخصيصه به أو لا؟

فيه خلاف بين الأعلام[١] وليكن محل الخلاف ما إذا وقعا في كلامين، أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى: (والمطلقات يتربصن) إلى قوله (وبعولتهن أحق بردهن) وأما ما إذا كان مثل: (والمطلقات أزواجهن أحق بردهن)، فلا شبهة في تخصيصه به.

والتحقيق أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام، بإرادة خصوص ما أُريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرف في ناحية الضمير: إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعاً وتجوزاً، كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير، وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الإستعمال، وإنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير.

تعقّب العام بضمير الخاص

[١] إذا تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ففيه صورتان:

الأولى: أن يذكر في الخطاب عامّ ويرد بعده حكم يتّصل بموضوعه ضمير يرجع إلى بعض أفراد ذلك العام، من غير أن يكون حكم آخر لنفس العام كما إذا ورد في الخطاب مثلاً «المطلّقات أزواجهن أحقّ بردّهن» ولا ينبغي التأمل في تخصيص العام بذلك الضمير ولكن المراد من تخصيص العام عدم عموم ذلك الحكم لجميع أفراده بحسب مقام الثبوت، وإلّا فيمكن إظهار الحكم لجميع أفراد العام بحسب

. . . .

الإثبات مع عدم تطابقه لمقام الثبوت في جميع أفراده، كسائر موارد قيام القرينة على عدم عموم الحكم ثبوتاً.

الثانية: ما إذا كان العام في ذلك الخطاب محكوماً بحكم وكان للضمير الراجع إليه أو ما أُضيف إلى ذلك الضمير حكم آخر يختصّ أو يرجع إلى بعض أفراد العام كما في قوله تعالى **﴿المُطَلَّقَات يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَة قُرُوء... وَبعُولَتهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنّ﴾**(١) فامّا أن يلتزم بالتخصيص في العام أو بالاستخدام في الضمير.

فيقع الكلام في أنّ الضمير المزبور المراد منه بعض أفراد العام هل يعدّ قرينة على تخصيص العام بأن يكون الحكم المذكور للعام أيضاً مختصاً بالأفراد المرادة من الضمير، أو أنّه لا يحسب قرينة على ذلك فيؤخذ ـ في ناحية حكم العام ـ بعمومه مع الالتزام بأنّ الحكم الثاني مختصّ ببعض أفراده فيكون استعمال الضمير من باب الاستخدام؟

والصحيح هو الثاني فإنّ أصالة التطابق في ناحية حكم العام جارية ولا يعارضها أصالة الظهور ـ في ناحية الضمير ـ في المراد منه هو المراد من مرجعه، وذلك لأن اعتبار أصالة الظهور بمقتضى سيرة العقلاء تختص بموارد الشك في مراد المتكلّم ولا تجري في موارد العلم بالمراد والشك في كيفية الإرادة، والمراد من الضمير وحكمه معلوم في الفرض وانّ حقّ الزوج في الرجوع بزوجته المطلّقة يختصّ بالمطلّقة الرجعية فيكون الشك في كيفية إرادته وأنّه هل هو بنحو الاستخدام أو التوسع في الإسناد أو بنحو آخر بأن يكون المراد من مرجعه على طبق ظهور الضمير

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

وبالجملة: أصالة الظهور إنما يكون حجة فيما إذا شك فيما أريد، لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد، فافهم، لكنه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم، بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً[١]، وإلّا فيحكم عليه بالاجمال، ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول، إلّا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبداً، حتى فيما إذا احتفّ بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول.

ويعبّر عنه بأصالة عدم الاستخدام وعدم التوسّع في الإسناد ومع الشك كذلك لا مجرى لأصالة عدم الاستخدام وعدم التوسع في الإسناد هذا ما ذكر في المقام.

ولكن لا يخفى أنّ اختصاص الحكم الثاني ببعض أفراد العام مع عموم الحكم المذكور للعام لا يوجب الاستخدام ولا التوسعة في الإسناد بنحو الادّعاء بأن يدّعي بعض الأفراد الذي أريد من الضمير بالإضافة إلى الحكم الثاني كل أفراد العام بل كما أنّ المراد الاستعمالي من العام جميع أفراده في مقام الإثبات كذلك المراد الإستعمالي من الضمير تمام أفراد العام.

غاية الأمر قام الدليل على أنّ رجوع الزوج إلى زوجته المطلّقة يكون في عدّتها الرجعية، فتسقط أصالة التطابق الجارية في ناحية الحكم الثاني، ولا موجب لسقوطها بالإضافة إلى الحكم الأوّل. وما تقدّم من الماتن ﷺ إنّما يتمّ فيما أُحرز أنّ المراد الإستعمالي من الضمير بعض المطلّقات مع أنّه لا موجب للإلتزام بذلك.

[١] ظاهر كلامه أنّ اتباع الظهور في ناحية العام المتعقّب بضميره ينحصر على ما إذا لم يعدّ الحكم المذكور للضمير من القرينة المكتنفة بالعام أو مانعة عن ظهوره، فإنّه إذا كانت قرينة على حكم العام أو مانعة عن انعقاد ظهوره في العموم فلا مورد لأصالة العموم، بل على تقدير إجماله يرجع في غير المتيقن إلى حجة أُخرى ولو كانت أصلاً عملياً كما في قوله «رأيت أسداً وضربته» فإنّ الضرب المتعلّق بالضمير

. . . .

في الخطاب قرينة على كون المراد من مرجعه الرجل الشجاع ولو لم يكن هذا قرينة فلا أقلّ من إجمال مرجعه. اللّهمّ إلّا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبّداً في مورد الشك في المراد لا لاعتبار أصالة الظهور فإنّه لو قيل باعتبارها تعبّداً ينتفي بها إجمال الخطاب.

أقول: لعلّ مراده من أصالة الحقيقة مجرّد التمثيل للأصول اللفظية وإلّا فالمورد من موارد أصالة العموم لأنّ التخصيص لا يوجب المجازية.

وما ذكره ﷺ من كون الحجة الأخرى ـ أي الأصول العملية التي يرجع إليها بعد الحكم بالاجمال ـ قرينة فهو خارج عمّا نحن فيه ولا يقاس المقام بقرينية حكم الضمير فيه بل يتعيّن في المقام ما ذكرنا من الرجوع إلى أصالة العموم.

فصل

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف، مع الإتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق[١]، على قولين، وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور.

تخصيص العام بمفهوم الموافقة

[١] يثبت المفهوم الموافق للكلام بالفحوى تارة وهو أن يكون ملاك الحكم المستفاد بالملازمة من المنطوق أقوى من ملاك الحكم المذكوركما في قوله ﷻ ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[١]، حيث يستفاد منه بالفحوى حرمة ضربهما وبغير الفحوى أخرى بأن يكون المفهوم مساوياً مع الحكم المذكور بحسب الملاك كما في قوله: «حرّم الخمر لكونه مسكراً أو لإسكاره» فيستفاد منهما حرمة سائر المسكرات وإن لم يدخل في عنوان الخمر.

وناقش المحقّق النائيني ﵀ في استفادة حرمة سائر المسكرات من الثاني والتزم باستفادتها من الأوّل بدعوى الفرق بينهما وأنّ عنوان المسكر في الأول واسطة في العروض فتكون الحرمة للمسكر حقيقة فتثبت في الخمر وفي غير الخمر، بخلاف الثاني فإنّ الإسكار فيه واسطة في الثبوت والموضوع للحرمة هو الخمر ومن المحتمل أن يكون لإسكاره خصوصية فلا يمكن التعدّي إلى سائر المسكرات.

ولكن لا يخفى ما في الفرق فإنّ احتمال دخالة خصوصية الخمر في حرمته لا يمنع عن ظهور التعليل في أنّ الموجب لحرمته هو الإسكار ويتعدّى إلى سائر المسكرات.

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

. . . .

ثمّ إنّه إذا كان المفهوم الموافق أخصّ من العام كما إذا ورد في خطاب «لا تشتم أحداً» وورد في خطابٍ آخر «لا بأس بشتم أعوان الظلمة» يكون مفهومه الموافق نفي البأس عن شتم نفس الظلمة، ولا ينبغي التأمّل في تخصيص العام به فإنّه لا مجرى لأصالة العموم في ناحية العام مع قيام القرينة على أنّ الحكم الوارد فيه لا يعم ثبوتاً بعض أفراده والمفهوم الموافق الخاص كالخاص المنطوقي قرينة على ذلك.

وأمّا إذا كانت النسبة بين العام ومفهوم الموافقة العموم من وجه كما إذا ورد في خطاب «اضرب كلّ فاسق متجاهر بفسقه حتى يرتدع»، فإنّ العموم المزبور يعمّ ما إذا كان الفاسق المتجاهر أب الضارب أو أمّه فتقع المعارضة بينه وبين مفهوم الموافقة لقوله ﷻ ﴿فلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1] والنسبة العموم من وجه فيجتمعان في الأب والأم المتجاهرين بفسقهما وفي مثل ذلك لا موجب لرفع اليد عن عموم كلّ فاسق في قوله «اضرب كل فاسق يتجاهر بفسقه» أو ترجيح المفهوم الموافق.

نعم، إذا كان المنطوق أخصّ مطلقاً من العام ولكن كان مفهومه أعمّ من وجه بالنسبة إلى العام كما إذا ورد في خطاب «لا تكرم الفسّاق» وورد في خطابٍ آخر «أكرم الفاسق من خدّام العلماء» الدالّ بمفهومه الموافق على إكرام نفس العلماء يرفع اليد عن عموم «لا تكرم الفسّاق» بالإضافة إلى العالم الفاسق وذلك لأنّ قوله «أكرم الفاسق من خدّام العلماء» أخصّ بالإضافة إلى العام فيخصّص العام به والمفروض أنّ تخصيص العام به يلازم تخصيصاً آخر وهو طلب إكرام نفس العالم الفاسق.

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

وتحقيق المقام: أنه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر [١]، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما إن كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة، أو بالوضع، فلا يكون هناك عموم، ولا مفهوم، لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلابد من العمل بالأصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم، إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر، وإلّا كان مانعاً عن انعقاد الظهور، أو استقراره في الآخر.

ومنه قد انقدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم، ذاك الارتباط والاتصال، وأنه لا بد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل، لو لم يكن في البين أظهر، والا فهو المعول، والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

تخصيص العام بمفهوم المخالفة

[١] وحاصله أنّه قد يكون العام والمنطوق الذي له مفهوم المخالفة في كلام أو في كلامين متصلين بحيث يعدّان خطاباً واحداً كقوله ﷻ: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[١] حيث إنّ مدلول التعليل عدم جواز الاعتماد على غير العلم، سواء كان غير العلم خبر العادل أم غيره، ومفهوم الشرطية ـ على القول به ـ اعتبار خبر العدل كان مفيداً للعلم أم لا، وكانا على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة للتصرف في الآخر، فاذا كان كلّ من المفهوم والعموم مستفاداً من الإطلاق، ففي مثله لا يتم شيء من الإطلاقين لا في المفهوم

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

. . . .

ولا في ناحية التعليل لعدم تمامية مقدّمات الحكمة في ناحية واحدٍ منهما، وكذا الحال فيما إذا كان كلّ من العام والمفهوم بالوضع كما إذا قيل بأنّ ثبوت المفهوم للقضية الشرطية بالوضع لا بإطلاق الشرط، على ما تقدّم في وجه دلالة الجملة الشرطية على المفهوم.

وأمّا إذا كان أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق فلم يتعرّض له الماتن ﷺ وإنّما ذكر المزاحمة في الصورتين فقط، ما إذا كان دلالتهما بالإطلاق أو بالوضع.

وذكر انّ في هاتين الصورتين، يرجع إلى الأُصول العملية واستثنى من ذلك ما إذا كان أحدهما أظهر فإنّ الأظهر يمنع عن انعقاد الظهور في الآخر كما إذا كان الأظهر في أول الخطاب، أو عن استقراره كما إذا كان في آخره.

وأمّا إذا كان المفهوم المخالف في خطاب والعام في خطابٍ آخر فإن لم يكن أحدهما أظهر كما لو كانت النسبة بينهما العموم من وجه فيسقط كلا الظهورين عن الاعتبار وهذا هو المراد من إجمالهما وإلّا فيقدّم الأخصّ الذي هو الأظهر فيكون قرينة على التصرّف في الآخر بتصرّف لا يخالف ذلك التصرّف الأظهر بحسب العمل به.

أقول: إذا كان المفهوم المخالف بالإضافة إلى العام من قبيل الحاكم فلا ينبغي التأمّل في لزوم الأخذ بالمفهوم بلا فرقٍ بين اتصال العام بخطاب المنطوق وانفصاله وبلا فرق بين كون دلالة العام على العموم وضعية أم إطلاقية كما في قوله ﷻ **﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾**[1] وذلك فإنّ خطاب العام كسائر الخطابات التي مفادها قضية حقيقية غير ناظرة إلى إثبات عنوان الموضوع وتعيين

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

. . . .

تحقّقه خارجاً بل مفاده ثبوت الحكم للموضوع على تقدير تحقّقه وفعليّته، وإذا كان مفاد مفهوم المخالفة عدم كون شيء فرداً لذلك العام فيؤخذ به وبمدلول العام، من غير تنافٍ بينهما، ومفاد الآية الكريمة بناءً على ثبوت المفهوم لها أنّه إذا كان الجائي بالخبر عادلاً فالمخبر به محرز ومعلوم، ومقتضى التعليل عدم جواز الاعتماد على غير العلم فتكون النتيجة خروج مورد شمول المفهوم عن حكم العام ثبوتاً.

وأمّا إذا كان المفهوم المخالف بالإضافة إلى العام من قبيل الخاص والعام كما لو ورد: «كلّ صفرة رأتها المرأة استحاضة» وورد: «إذا رأت الصفرة في غير أيامها فهي استحاضة» فإنّ مقتضى الشرطية عدم كونها استحاضة إذا رأتها أيام حيضها، ومقتضى العموم عدم الفرق بين تلك الصفرة وغيرها في كون كلٍّ منهما استحاضة ففي الفرض يقدّم المفهوم الأخصّ على عموم العام حتّى فيما كان العام متّصلاً بالمنطوق ودلالته على العموم وضعياً، وكانت دلالة القضية الشرطية على المفهوم بإطلاق الشرط، بمعنى عدم ذكر العدل له على ما تقدّم بيانه في مفهوم الشرط وذلك فإنّ الخاص قرينة عرفية على المراد الجدّي من دون العكس، ومع التعبّد بالقرينة لا موضوع لأصالة التطابق في ناحية عموم العام.

وإن شئت قلت: أصالة الظهور أو الإطلاق في ناحية الخاص حاكمة على أصالة العموم في ناحية العام إذ بالتعبّد بالخاص تثبت القرينة على عدم إرادة العموم في ناحية العام كما إذا ورد في خطاب «لا تشتم أحداً من الناس» وورد متصلاً أو منفصلاً الأمر بشتم الفاسق، وشك في أنّ المراد بالفاسق مطلقه أو خصوص المتجاهر بفسقه، فإنّه لا ينبغي التأمّل في أنّ أصالة الإطلاق في ناحية الخاص توجب رفع اليد عن عموم النهي عن شتم الناس ولو قلنا بأنّ اسم الجنس الواقع في سياق النهي يفيد

. . . .

العموم، وعلى ما ذكرنا تكون أصالة الإطلاق الجارية في ناحية الشرط في القضية الشرطية حاكمة على أصالة العموم.

وأمّا إذا كانت النسبة بين المفهوم والعام العموم من وجه فلا يعدّ شيء منهما قرينة عرفية على الآخر فيتساقطان في مورد اجتماعهما.

نعم قد يقال بأنّه إذا كانت الدلالة على العموم بالوضع فيؤخذ به لتمامية الظهور في ناحيته وعدم تمامية الإطلاق في ناحية الشرط وتمام الكلام في ذلك في بحث تعارض العامين من وجه.

فصل

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة، هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل[١] أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما، بل لابد في التعيين من قرينة؟ أقوال.

والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أيّ حال، ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل، وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم ﷺ حيث مهّد مقدمة لصحة رجوعه إليه، أنه محل الإشكال والتأمل.

تعقب الاستثناء للجمل المتعددة

[١] ذكر ﷺ ما حاصله: أنّ رجوع الاستثناء إلى الأخيرة متيقّن لأنّ رجوعه إلى غيرها خاصة من الجمل بلا نصب قرينة خلاف طريقة أهل المحاورة، ولذا يقع الكلام في المقام في أنّ له ظهوراً في رجوعه إلى الكلّ، أو يختصّ بالأخيرة، أو لا ظهور له في شيء منهما والصحيح هو الأخير ولكن لا تأمل في رجوعه إلى الأخيرة، كما لا تأمل في صحة رجوعه إلى الجميع.

ولكن يظهر من كلام صاحب المعالم ﷺ أنّه قد يتوهم عدم جواز رجوعه إلى الجميع، وأنّ صحة رجوعه إلى الجميع، مبني على جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معناه حيث التزم ﷺ بأنّ لفظة «إلّا» أو سائر الأدوات ليست بالإضافة إلى أفراد الاستثناء من قبيل الألفاظ المشتركة بل غايتها أنّ وضعها عام والموضوع له فيها خاص، فهي موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الإخراج، لا لكلّ إخراج وضع مستقل حتّى يكون مشتركاً، بل بوضع واحد لجميع الإخراجات إلّا أنّ تعيين كلّ

وذلك ضرورة أن تعدد المستثنى منه، كتعدد المستثنى، لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال، وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً، وبذلك يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع، أو خصوص الأخيرة، وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير، نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لإكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلابد في مورد الإستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول.

إخراج يحتاج إلى القرينة كالمشترك(١).

وأجاب عنه في الكفاية بأنّ لفظة «إلّا» ـ فيما إذا أُريد الاستثناء من الجميع ـ تستعمل في النسب الإخراجية المتعدّدة، ولكن بما أنّ وضعها عامّ فلا يكون استعمالها من استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معناه.

ولكن لا يخفى ضعفه وضعف التوهّم فإنّ لفظة «إلّا» مثلاً في مورد رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل يراد منها النسبة الخارجية الواحدة، حيث إنّ تعدّد المخرج منه كتعدّد الخارج لا يوجب تعدّد النسبة الخارجية فالمستعمل فيه لا يخرج عن كونه نسبة إخراجية واحدة، ولو فرض أنّ الموضوع له النسبة الإخراجية الجزئية ـ كما هو مقتضى القول بالوضع العام والمستعمل فيه الخاص ـ لكانت لفظة «إلّا» مستعملة في تلك النسبة الجزئية وإن كان الموضوع له فيها عامّاً كوضعها فتكون إرادة

---

(١) المعالم: ٣٦١، تحقيق البقال، طبع النجف.

اللّهمّ إلّا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبداً، لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً، لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الإستثناء للرجوع إلى الجميع، فتأمل.

تلك النسبة الجزئية بنحو تطبيق المستعمل فيه عليها، ومن ذلك يظهر انّ احتمال رجوع الاستثناء لجميع الجمل كاحتمال اختصاصه بالأخيرة، فلا يكون لها ظهور في أحدهما ولا يكون أيضاً لسائر الجمل ظهور في العموم لاحتفافها بما يمنع عن ظهورها في العموم فيرجع إلى غيره من الدليل أو الأصل العملي.

إلّا أن يلتزم باعتبار أصالة الحقيقة تعبّداً لا من باب حجّية الظهور فإنّه على القول بكون أصالة الحقيقة معتبرة تعبّداً لا من باب حجّية الظهور يؤخذ بها في سائر الجمل إذا كان عمومها وضعياً بخلاف ما إذا كان إطلاقياً موقوفاً على تمامية مقدّمات الإطلاق فإنّ مع الاستثناء بعد الجمل واحتمال رجوعه إلى الجميع لا تتمّ مقدّمات الإطلاق.

أقول: رجوع الاستثناء إلى الجميع لا يوجب كون استعمال العام مجازاً ليرجع إلى أصالة الحقيقة في نفيه كما تقدّم نظير ذلك سابقاً.

وللمحقق النائيني ﷺ في المقام تحقيق حاصله: أنّ الاستثناء لا يرجع إلّا إلى عقد الوضع فهو تارة لا يتكرّر بأن لا يذكر العنوان العام إلّا في الجملة الأُولى كقوله «أكرم العلماء وأضفهم وأحسن إليهم إلّا الفسّاق منهم» ففي مثل ذلك يرجع الاستثناء إلى تمام الجمل لأنّ الاستثناء المتصل لابدّ من رجوعه إلى العنوان العام ومعه يقع التخصيص بالإضافة إلى جميع الأحكام الواردة قبله، وأُخرى يتكرّر عقد الوضع بأن يتكرر العنوان في الجملة الأخيرة كما إذا قال: (أكرم العلماء وأحسن إليهم وجالس العلماء إلّا الفسّاق منهم) وفي مثل ذلك يرجع التخصيص إلى العام الأخير حيث يجد الاستثناء محلّه فيه ولا موجب معه لرفع اليد عن العموم بالإضافة إلى غير الأخيرة.

. . . .

وما في الكفاية وغيرها من أنّ اتصال الاستثناء يقتضي اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة وهو يوجب عدم انعقاد الظهور بالإضافة إلى سائر الجمل في العموم لا يمكن المساعدة عليه فإنّ الممانعة تكون فيما إذا صحّ للمتكلّم الاتّكال عليه في بيان التخصيص لتمام العمومات والمفروض أنّه لا يصحّ الاكتفاء في بيان المخصّص لجميعها بالاستثناء بعد العام الأخير، ومن هذا القبيل قوله ﷺ **﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلُدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاّ الَّذِيْنَ تَابُوا﴾**[١]، فإنّ وجدان الاستثناء محلّه في عنوان «أولئك» يوجب رفع اليد عن عمومه ويؤخذ بالعموم في الباقي.

وبهذا يظهر ما لو كان عنوان العام مكرّراً في الجملة الوسطى دون ما بعدها كما في قوله: «أكرم العلماء وجالس العلماء وأحسن إليهم إلّا الفسّاق» فإنّ الاستثناء في الفرض لجملة «جالس العلماء» وما بعدها لأنه يجد محلّه فيها ويدخل فيه ما بعدها وأمّا الجملة الأُولى فلا موجب لرفع اليد عن عمومها[٢].

وعن سيدنا الاستاذ ﷺ في المقام قسمان آخران.

أحدهما: يلحق بما إذا لم يتكرّر عقد الوضع - يعني العنوان العام - في رجوع الاستثناء إلى الجميع، وهذا فيما كانت العناوين العامة متعدّدة ولكن لم يتكرّر الحكم في الخطاب كما إذا قال «أكرم العلماء والأشراف والشيوخ إلّا الفسّاق» فإنّ الاستثناء في مثله يرجع إلى الجميع لأنّ العمومات هذه بمنزلة عام واحد، كأنّه قال أكرم هؤلاء

(١) سورة النور: الآية ٤.

(٢) أجود التقريرات ١ / ٤٩٦.

. . . .

الطوائف إلّا الفسّاق منهم.

وثانيهما: يلحق بما إذا تكرّر العنوان العام وهذا فيما يتكرّر الحكم الوارد في الخطاب كما إذا قال «أكرم العلماء والأشراف وأكرم الشيوخ إلّا الفسّاق» فإنّ الاستثناء في مثله يرجع إلى ما تكرّر فيه الحكم لتكرّر العنوان لأنّ تكرّر الحكم قرينة عرفية على قطع الكلام عما سبق فيرجع الاستثناء إليه وما بعده إذا كان بعده عام[1].

أقول: ما ذكر المحقق النائيني ﷺ من أنّ الاستثناء مع تكرّر عقد الوضع في الجملة الأخيرة، يرجع إليه فقط ويؤخذ في الباقي بأصالة العموم كما في قوله «أكرم العلماء وأضفهم وجالس العلماء إلّا الفسّاق» لأنّ الاستثناء يجد محلّه فيه ولا مجال معه لدعوى الإجمال في العمومات السابقة حيث إنّها لو كانت مخصّصة أيضاً لما صحّ للمتكلّم الاعتماد على ذلك الاستثناء في بيان عدم عمومها، لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه مع الإجمال لا يعمل بالعموم وعدم العمل بالعموم يشترك مع التخصيص عملاً وهذا المقدار يكفي بأن لا يقع المكلف في محذور الأخذ بالعموم مع أنّه لو كان منشأ الأخذ بأصالة العموم هو ما ذكر للزم الالتزام بجواز الأخذ بها في مورد إجمال المخصّص المتصل بالإضافة إلى غير القدر المتيقّن في التخصيص، بدعوى أنه لو كان الخارج هو الأكثر لما صحّ للمتكلّم في بيان تفهيمه الاكتفاء بالاستثناء المزبور بأن يقال إنّه لا يمكن أن يكون مراده بيان خروج الأكثر فيؤخذ في غير القدر المتيقن بأصالة العموم، هذا أوّلاً.

وثانياً تفرقته ﷺ بين تكرار العام بنحو الضمير في الجملات وتكراره باسم

---

(١) أجود التقريرات ١ / هامش ص ٤٩٦.

. . . .

الإشارة بأنّ الثاني من قبيل تكرار عقد الوضع دون الأول لا يمكن المساعدة عليه أيضاً، فإنّ الضمير كما أنّه إشارة إلى مرجعه معنىً كذلك اسم الإشارة، واختلاف كيفية الإشارة لا دخل له في الظهور حيث لا يفهم أهل المحاورة فرقاً بين قوله «أكرم العلماء وأضف أولئك إلّا من يعصي الله» وبين قوله «أكرم العلماء وأضفهم إلّا من يعصي الله» وبهذا يظهر الخلل فيما ألحقه بتكرار عقد الوضع، من تكرار الحكم كقوله أكرم العلماء وأكرم الشيوخ إلّا الفساق في رجوع الاستثناء إلى قوله أكرم الشيوخ.

نعم، لا يبعد أن يكون مثل قوله «أكرم العلماء وأضفهم وأحسن إليهم إلّا الفسّاق» ظاهر في رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ المرجع المذكور للضمائر ومنها الضمير في المستثنى هو العام المذكور أولاً، ولازم عودها إليه ورود التخصيص على جميعها، كما لا يخفى.

فصل

الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص[١] كما جاز بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد، بلا ارتياب، لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة ﷺ، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

[١] ذكر ﷺ أنّه كما يجوز تخصيص العام من الكتاب المجيد بالخاص من الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة كذلك يجوز تخصيصه بخبر الواحد المعتبر بعنوانه كخبر الواحد الثقة أو العدل والموثوق به على ما تقدم في بحث اعتبار خبر الواحد، نعم إذا كان الخبر معتبراً من باب الانسداد الموجب لاعتبار مطلق الظن فقد تقدّم الكلام فيه عند التكلّم في باب الانسداد.

واستدلّ ﷺ على تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد بالسيرة الجارية من أصحابنا إلى زمان الأئمة: بل وفي زمانهم على العمل بالخصوصات المروية عنهم: في مقابل عمومات الكتاب واحتمال أن الخصوصات المروية عنهم ﷺ كانت بالقرائن القطعية مجازفة مع أنه لو لم يكن خبر الواحد المروي عنهم: موجباً لرفع اليد عن عموم الكتاب لا يبقى للخبر الواحد المعتبر مورد إلّا نادراً، حيث إنّه يندر خبر واحد لم يكن على خلافه عموم الكتاب بل وجود النادر أيضاً محلّ تأمّل.

ثمّ ذكر ﷺ أنه لو لم يجز رفع اليد عن عموم الكتاب بخبر الواحد بدعوى أن الكتاب قطعي صدوراً لم يجز رفع اليد عن عموم الخبر المتواتر بالخبر الواحد

مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك.

وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً، وخبر الواحد ظنياً سنداً، لا يمنع عن التصرف في دلالته الغير القطعية قطعاً، وإلّا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنه جائز جزماً.

والسر: أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية على التصرف فيها، بخلافها، فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره، ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع، كي يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به.

الخاص لأنّ المتواتر كالكتاب قطعيّ من حيث الصدور، مع أنّه لم يعهد من العلماء طرح الخبر الخاص في مقابل عموم الخبر المتواتر والوجه في ذلك ما تقدّم من أنّ الخاص قرينة عرفية على المراد الجدي من العام، ومع دوران الأمر بين التصرّف في أصالة العموم ورفع اليد عن دليل سند خبر الواحد بدليل اعتبار سنده يثبت القرينة على خلاف أصالة العموم، بخلاف أصالة العموم فإنّها لا تعدّ قرينة لرفع اليد عن اعتبار سند خبر الواحد، وحمل اعتباره على اعتبار خبر لا يكون على خلاف عموم الكتاب أو عموم الخبر المتواتر لا وجه له، إذ لا ينحصر دليل اعتبار الخبر بالإجماع ليقال لا إجماع على العمل به إذا كان على خلاف عموم الكتاب، كيف وقد تقدّم استمرار السيرة على العمل بالأخبار الخاصة في قبال العمومات الكتابية، وما ورد في غير واحد من الروايات من لزوم طرح الأخبار المخالفة للقرآن وضربها على الجدار وأنها ممّا لم يقله الإمام عليه السلام يراد منها المخالفة التي لا يكون الخبر المخالف من قبيل القرينة، بل لا يعدّ المعدود من القرينة مخالفاً للقرآن عرفاً فينحصر المراد

كيف؟ وقد عرفت أن سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية، والأخبار الدالّة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل به الإمام ﷺ، وإن كانت كثيرة جداً، وصريحة الدلالة على طرح المخالف، إلّا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفاً، كيف؟ وصدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم ﷺ كثيرة جداً، مع قوة احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً ــ وإن كان هو على خلافه ظاهراً ــ شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده من كلامه، فافهم.

منه بما إذا كان مدلوله مبايناً للكتاب مطلقاً أو في مورد الاجتماع.

ويمكن أن يراد من تلك الأخبار هو انّ قولهم: لا يكون بخلاف قول الله واقعاً وإن كان على خلاف ظاهر الكتاب فهو شارح ومبين لمراده ﷻ من كلامه.

أقول: ما ذكره ﷺ من سيرة أصحاب الأئمة والمتشرعة على العمل بالخصوصات المنقولة بطريق الثقاة في مقابل العمومات صحيح، إلّا أنّ الاستدلال على ذلك بأنّه لولا العمل بخبر الواحد الخاص لما كان خبر الواحد معتبراً إلّا في موارد نادرة لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الأخبار الواردة في اجزاء العبادات وشرائطها وموانعها مما ليس في مقابلها عموم أو إطلاق من الكتاب كثيرة، حيث إنّ الخطابات الواردة في الكتاب في العبادات جلّها مجملة أو لا إطلاق فيها فضلاً عن العموم لأنّها ليست في مقام بيان أجزائها وشرائطها وموانعها غالباً، وإنّما تكون في مقام التشريع والتكليف بها، ولذا يكون المرجع عند فقد الدليل على جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته لها، الأصل العملي، لا التمسك بتلك الخطابات بل يمكن دعوى

والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة، وإن كان مقتضى القاعدة جوازهما، لإختصاص النسخ بالإجماع على المنع، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلى ضبطه، ولذا قلّ الخلاف في تعيين موارده، بخلاف التخصيص.

مثل ذلك بالإضافة إلى غير العبادات أيضاً في الجملة، كما في الشك في بعض الأمور المعتبرة.

وأمّا ما ذكره من احتمال أن يكون المراد من الأخبار الواردة في طرح المخالف، هو المخالف لمراده ﷻ واقعاً وأنّهم ﷺ لا يخالفون المراد الواقعي من الكتاب، فيدفعه: أنّ هذا الاحتمال لا يناسب ما ورد في عرض الخبر المنقول عنهم ﷺ على الكتاب وطرح ما يكون مخالفاً له، فإنّ هذا الضابط ينافي الاحتمال المذكور إذ مقتضى هذا الاحتمال المذكور ملاحظة ظاهر الكتاب مع ظاهر الخبر والمفروض أنّه لا سبيل لنا إلى المراد الواقعي للّه ﷻ إلّا من طريق ظاهر الكتاب كما لا يخفى على المتأمّل.

فصل

لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين، يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً[١]، فيكون الخاص: مخصصاً تارة، وناسخاً مرة، ومنسوخاً أخرى، وذلك لأن الخاص إن كان مقارناً مع العام، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصصاً وبياناً له.

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، وإلّا لكان الخاص أيضاً مخصصاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات.

العام والخاص المتخالفان

[١] قد ذكر ﷺ ما حاصله أنّه إذا اقترن خطاب الخاص بزمان خطاب العام أو ورد خطاب الخاص قبل حضور وقت العمل بخطاب العام، فلا ينبغي التأمّل في كون الخاص مخصّصاً ويكشف أنّ المدلول الاستعمالي للعام لم يكن مطابقاً للمراد الجدّي من العام بجميع أفراده، وكذلك الأمر فيما ورد خطاب الخاص بعد حضور وقت العمل بخطاب العام ولكن لم يكن الداعي للمولى من خطاب العام مجرّد الكشف عن تمام ما كان في مقام الثبوت، بل كان الداعي إليه الكشف عن ذلك المقام في الجملة، وجعل الحجة ـ يعني المعذّر ـ بالإضافة إلى الباقي لمصلحة في جعلها.

وهكذا الحال إذا ورد الخاص بعد ذلك ولو بزمانٍ غير قصير ولكن كان قرينة على عدم ثبوت حكم العام للعنوان الداخل في الخاص من الأوّل، كما هو الحال في

وإن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام، يحتمل أن يكون العام ناسخاً له، وإن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصصاً، لكثرة التخصيص، حتى اشتهر (ما من عام الا وقد خص) مع قلة النسخ في الأحكام جداً، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام ــ ولو كان بالاطلاق ــ أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع، كما لا يخفى، هذا فيما علم تاريخهما.

وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية.

عمومات الكتاب والسنة، حيث ورد الخصوصات على خلافها ـ بعد زمان ـ في الروايات الصادرة والمنقولة عن المعصومين عليهم السلام.

لا يقال: على ذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهذا من المولى الحكيم، قبيح.

فإنّه يقال: إذا كان في جعل المعذّر للمكلّف صلاحاً فلا محذور فيه، ويكفي في الصلاح تسهيل طريق تلقّي الأحكام تدريجاً وتسهيل العمل بها لئلّا يفرّ الناس عنها لكلفتها.

نعم، إذا لم يكن في البين صلاح وكان الخطاب لمجرّد الكشف عن مقام الثبوت فلا يصحّ من الحكيم تأخير خطاب الخاص إلى ما بعد وقت العمل بالعام، وإذا فرض ورود الخاص كذلك يكون خطاب الخاص ناسخاً لعموم العام وكاشفاً عن ثبوت حكم العام واقعاً إلى زمان ورود الخاص.

ويتفرّع على ذلك أنّه لو ورد خطاب الخاص بعد خطاب العام ولم يعلم أنّه قبل حضور وقت العمل بالعام ليكون مخصّصاً أو أنّه ورد بعد حضور وقت العمل

وكثرة التخصيص وندرة النسخ هاهنا، وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً، وأنه واجد لشرطه إلحاقاً له بالغالب، إلّا أنه لا دليل على اعتباره، وإنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيرورة الخاص لذلك في الدوام أظهر من العام، كما أشير إليه، فتدبر جيداً.

ثم إن تعين الخاص للتخصيص، إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به، إنما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلّا فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً في الأول، ومخصصاً ومنسوخاً في الثاني، إلّا أن الأظهر كونه مخصصاً، وإن كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهوره وظهور الخاص في الدوام، لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه، وندرة النسخ جداً في الأحكام.

به ليكون ناسخاً أو يحتمل كونه ناسخاً فلا سبيل إلى تعيين كونه ناسخاً أو مخصّصاً، ولو ترتّب على كونه ناسخاً أو مخصّصاً أثر عملي فلا بدّ فيه من الرجوع إلى الأصول العملية، وكثرة التخصيص وقلّة النسخ لا يوجب إلّا الظن بكونه مخصّصاً لا ناسخاً ولا اعتبار بالظنّ.

وهذا بخلاف ما ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص المتقدّم، فإنّ الخاص المتقدّم، إمّا منسوخ بالعام المتأخّر أو أنّه مخصّص للعام المتأخّر، وبما أنّ ظهور الخاص في دوام حكمه، ولو كان بالإطلاق، أقوى من ظهور العام في العموم بحسب أفراده ولو كانت هذه الدلالة بالوضع، يكون الخاص المستقدّم قرينة على تخصيص العام وهذا التقريب لا مورد له في الخاص إذا ورد بعد العام وتردّد أمره بين كونه ناسخاً لعموم العام أو مخصّصاً له، فإنّه كما ذكر يرجع فيه إلى الأصول العملية وذلك لأنّ الدوام في العام المتقدّم مقطوع العدم وإنّما يتردّد الأمر فيه بين انقطاعه

. . . .

من الأول ليكون الخاص مخصّصاً أو فيما بعد ليكون الخاص ناسخاً وحيث لا معين لأحدهما فيرجع إلى الأصول العملية.

وبالجملة الخاص من حيث زمان الورود مجمل بخلاف صورة ورود العام بعد حضور العمل بالخاص فإنّه لا إجمال في ناحية الخاص غاية الأمر ينافيه ظهور العام في العموم.

ثم ذكر ﷺ في آخر كلامه أنّ تعيّن الخاص لكونه مخصّصاً فيما إذا ورد خطابه قبل حضور العمل بالعام أو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص يبتني على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وإلّا فلا يتعيّن الخاص للتخصيص بل يدور أمره بين كونه ناسخاً أو مخصّصاً إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام وبين كونه مخصّصاً أو منسوخاً إذا ورد العام قبل حضور العمل بالخاص.

أقول: لم يظهر الفرق بين كون الخاص مخصّصاً أو ناسخاً لعموم العام مع فرض وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام، نعم، الفرق بينهما بالإضافة إلى المولى العرفي موجود ولكن الفرق بالإضافة إلى الأحكام الشرعية والأثر العملي المترتب على فعل المكلف فغير واضح.

وأمّا العام المتأخر فلا معنى لتردّد كون الخاص المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخّر أو كون العام المتأخر ناسخاً للخاصّ قبل حضور وقت العمل بالخاص، بل يتعين كون الخاص مخصّصاً وإلّا كان خطاب الخاص مع نسخه قبل حضور وقت العمل به لغواً محضاً وهذا من المولى الحكيم غير ممكن.

وأيضاً ما ذكره ﷺ من أنّ الخاص إذا ورد بعد خطاب العام ولكن تردّد أمره بين

. . . .

أن يكون وروده قبل حضور وقت العمل بالعام ليكون مخصّصاً للعام أو بعد حضوره ليكون ناسخاً فاللازم الرجوع إلى الأصول العملية، يلزم عليه أنّه لو كان خطاب العام في الكتاب المجيد والخاص منقولاً عن الأئمة عليهم السلام بخبر الواحد أن لا يجوز رفع اليد بذلك الخبر عن عموم الكتاب بل يتعيّن العمل بالعام وإلغاء الخاص المزبور رأساً لأنه لم يثبت في الفرض كون الخاص المكشوف بالخبر عن الإمام عليه السلام وارداً قبل حضور وقت العمل بعموم العام، ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد فيكون رفع اليد به عن عموم الكتاب من رفع اليد عن الحجة من غير إحراز حجة على خلافها.

ودعوى أنّه لا يحتمل وجود الناسخ للكتاب في الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لا يمكن المساعدة عليها، فإنّه يحتمل أن يكون الناسخ مستودعاً عندهم بإيداع النبي صلى الله عليه وآله ليظهروه في الزمان المناسب أو كان الخاص المروي عنهم عليهم السلام كاشفاً عن الخاص الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله بعد حضور وقت العمل بالعام الوارد في الكتاب المجيد.

والصحيح في الجواب أنّه لا مورد للرجوع إلى الأصول العملية في فرض تردّد الخاص بين وروده قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده بل لا يكون خطاب الخاص كاشفاً عن ثبوت مدلوله من حين تشريع الحكم الذي تضمّنه خطاب العام دائماً.

وبتعبيرٍ آخر: خطاب الخاص قرينة عرفية على عدم إرادة العموم بحسب المراد الجدّي حين صدور خطاب العام، بلا فرقٍ بين كون خطابيهما مقترنين أو كان أحدهما قبل الآخر أم بعده فإنّ ظاهر خطاب النهي عن البيع الربوي هو أنّ الحكم الثابت له عند التشريع عدم الإمضاء، فيكون الجمع بينه وبين مثل قوله تعالى: **﴿وأحلّ**

. . . .

اللّه البَيْع﴾ أو **﴿أَوْفُوا بالعقُودِ﴾** انّ الإمضاء واللزوم ثبوتاً في غير ما ينطبق عليه عنوان الربا ولا ينظر في ذلك إلى زمان الصدور فإنّ حمل خطاب الخاص على أنّه حكم ثانٍ لبعض أفراد العام ثبوتاً، بعد ثبوت حكم العام لتلك الأفراد إلى زمان طويل أو قصير يحتاج إلى قرينة خاصّة، وإلّا فظاهر كلّ الخطابات الكشف عن مقام تشريع الأحكام وإن وردت خطاباتها تدريجاً لما تقدّم من ملاحظة مصلحة التدريج في البيان.

وقد ذكرنا أنّ قبح تأخير البيان ليس من قبيل قبح الظلم في كونه ذاتياً بل لأجل وقوع المكلّف معه في مخالفة الحكم الواقعي وعدم علمه به، وأمّا لو كان في تأخير البيان صلاح أو كان ذلك لاهتمام الناس بالتحفّظ على ما يتعلّمون من الأحكام، وعدم فرارهم عن تعلّمها والعمل بها، وعدم إعراضهم عن أوصياء النبي ﷺ بتخيل عدم حاجتهم إليهم عليهم السلام، فلا محذور فيه.

ومما ذكرنا يظهر ثبوت المخصّصات والمقيّدات لعمومات الكتاب المجيد ومطلقاته، عن الأئمة عليهم السلام بحيث يحصل الوثوق بعدم كون التخصيص والتقييد ثابتاً قبل بيانهم عليهم السلام، لا يوجب نسخ الأحكام المستفادة من عمومات الكتاب أو مطلقاته، ليتوهّم عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد، وكذلك الحال في العمومات والمطلقات الصادرة عن النبي ﷺ بالإضافة إلى ما ورد من الخاص والمقيّد الصادرين عن الأئمة:، وقد ذكرنا تأخّر ورود الخاص عن العام حتّى بزمان غير قصير، لا يكون نسخاً ولاكاشفاً عن الناسخ.

فما عن المحقّق العراقي ﵀: من أنّ الخاص إذا كان مقدّما على العام، فالأصل الجهتي فيه، يتعارض مع الأصل الدلالي في العام، وحيث لا ترجيح لأحدهما يتساقطان، ويكون المرجع استصحاب حكم الخاص، فينتج نتيجة التخصيص. وأمّا

ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول في النسخ[١]، فاعلم أن النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً، إلّا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره، أو أصل إنشائه وإقراره،

إذا كان الخاص متأخّراً عن العام وصادراً بعد حضور وقت العمل بالعام وكان مخصّصاً للعام ولو بإطلاقه بأن كشف عن ثبوت مدلوله من الأول ومن حين ورود العام لوقعت المعارضة بين ظهوره وظهور العام في ثبوت حكمه لجميع الأفراد، فيتساقطان ومع تساقط الظهورين يكون المرجع هو الأصل العملي فتارة يكون مقتضاه موافقاً للتخصيص كما إذا كان مفاد العام حكماً إلزامياً مثل وجوب إكرام العلماء، وكان مفاد الخاص حكماً ترخيصياً مثل: عدم وجوب إكرام زيد العالم، وأخرى يكون مقتضاه موافقاً للنسخ كما إذا كان مفاد العام حكماً ترخيصياً، مثل: عدم وجوب إكرام العلماء وكان مفاد الخاص حكماً إلزامياً مثل: وجوب إكرام زيد، حيث مقتضى أصالة البراءة هو عدم وجوب إكرام زيد إلى زمان ورود الخاص فينتج النسخ[١]. لا يمكن المساعدة عليه، لما ذكرنا أنّ الخاص قرينة عرفية على المراد من العام، تأخّر عن العام أو تقدّم عليه، والتأخير عن زمان الحاجة لا يكون قرينة على النسخ لأنّ البيان قد يتأخّر لمصلحة في تأخيره على ما تقدّم.

حقيقة النسخ

[١] لا يخفى أنّ النسخ بمعناه الحقيقي بالإضافة إلى الأحكام هو إلغاء الحكم المجعول، نظير الفسخ في المعاملة بعد عقدها، ولا يتصور النسخ بهذا المعنى حقيقة، ممّن لا يتصوّر في حقّه الجهل بجهات الفعل، دون من يمكن في حقّه الجهل

---

(١) نهاية الأفكار ١ / ٥٥٧.

مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار، وذلك لأن النبي ﷺ الصادع للشرع، ربما يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال، وأنه ينسخ في الإستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك، لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه (تبارك وتعالى)، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

وحيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً، وإن كان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل، لعدم لزوم البداء المحال في حقه (تبارك وتعالى)، بالمعنى المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة، ولا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، فإن الفعل إن كان مشتملاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهي عنه، وإلّا امتنع الأمر به، وذلك لأن الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير إرادته، ولم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملاً على مصلحة، وإنما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حكمة ومصلحة.

فإنّ الجاهل بها لخفاء جهة في الفعل يتخيّل أنّ فيه صلاحاً ملزماً فيأمر به ويبعث نحوه ثم يلتفت إلى جهة الفساد فيه فيلغي أمره به، نظير من يعتقد أنّ في المعاملة الكذائية ربح وافر وبعد العقد يلتفت إلى كونها خاسرة، فيفسخها بخيار أو إقالة، والنسخ بهذا المعنى يمكن وقوعه قبل حضور وقت العمل وبعده كما يحصل الفسخ في الاجارة قبل عمل الأجير أو بعده ولا يخفى أنّ استمرار الحكم وإلغائه خارجان عن مدلول خطابي الأمر والنهي لأنّ بقائه أو إلغائه متأخّران عن مرتبة الجعل، سواء كان المجعول حكماً مؤقتاً أو مستمراً ولابدّ عند الشك في هذا النسخ كالشك في بقاء العقد أو فسخه من قبل ذي الخيار من استصحاب عدم النسخ كالاستصحاب في عدم فسخ المعاملة.

. . . .

وأمّا النسخ المتصور في الأحكام الشرعية فلا يعقل أن يكون بالمعنى المتقدّم فإنّه إن كان الصلاح أو الفساد محدوداً أو مؤقتاً فيعتبر الشارع وجوبه أو حرمته إلى ذلك الحدّ والوقت وإن كان مطلقاً ودائمياً فيعتبر وجوبه أو حرمته مطلقاً ودائماً، هذا بحسب مقام الثبوت، حيث يقال إنّ النسخ في الأحكام يرجع إلى التقييد والتخصيص بحسب الزمان.

نعم، ربما يكون خطاب الحكم بحسب مقام الإثبات مطلقاً ويأتي خطاب المقيّد والمخصّص بحسب الزمان، عند حلول ذلك الزمان، وكما أنّه ربّما يكون المراد الجدّي من العام والمطلق، عدم العموم والإطلاق بحسب الأفراد ويؤتي بالمخصّص أو المقيّد بعد ذلك فكذلك الحال في خطاب المخصّص أو المقيّد بحسب الأزمان وكما أنّه يؤخذ بالعموم والإطلاق بحسب الأفراد مع عدم ثبوت الخاص والمقيد وكذلك الحال بالإضافة إلى الشك في التخصيص والتقييد بحسب الأزمان.

وبالجملة، المتّبع هو الإطلاق من جهة الزمان وإثبات المجعول هو الحكم المستمرّ بحسب الأزمان هذا بالإضافة إلى الخطابات المتضمّنة للتكاليف والأحكام حقيقة كما هو ظاهر الخطاب الشرعي.

وأمّا الحكم المنشأ لا بداعي الطلب الحقيقي بل بدواعٍ أُخر من التهديد والاعتذار أو إظهار حال العبد وغير ذلك مما لا يكون الداعي إلى الإنشاء إلّا تحقّق صورة الحكم فيمكن النسخ فيه قبل العمل بمعنى إظهار أنّ المنشأ كان صورة الحكم من غير تعلّق غرض في الإتيان بالمتعلّق أصلاً، لأنّ الصلاح الداعي إلى الإنشاء والإبراز إنّما كان في نفس إبراز الحكم لا في نفس الحكم واقعاً.

وفي الحقيقة، ليس هذا القسم من قبيل الحكم والأمر والنهي حقيقةً من الأول

وأما البداء في التكوينيات[١] بغير ذاك المعنى، فهو مما دل عليه الروايات المتواترات، كما لا يخفى، ومجمله أن اللّه تبارك وتعالى إذا تعلقت مشيته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمة داعية إلى إظهاره، ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه به، لما أشير إليه من عدم الإحاطة بتمام ما جرى في علمه، وإنما يخبر به لأنه حال الوحي أو الإلهام لإرتقاء نفسه الزكية، واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته، ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال اللّه تبارك وتعالى: (يمحو اللّه ما يشاء ويثبت) الآية، نعم من شملته العناية الإلهية، واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية، وهو أم الكتاب، يكشف عنده الواقعيات على ما هي عليها، كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء، ولبعض الأوصياء، كان عارفاً بالكائنات كما كانت وتكون.

وإن جعله الماتن ﵀ وغيره ممن تبعه من قسم الحكم، وما كان من الترديد في كلامه من ابتناء وقوع النسخ على إمكانه قبل حضور وقت العمل كان يريد هذا المعنى من النسخ، وقد ذكرنا أنّه ليس من قسم الحكم حقيقة ليقال إنّه نسخ، بل هو إنشاء صورة الحكم بحيث يترائى للمخاطب أنّه حكم واقعي ثم حين النسخ يكشف عن حقيقته.

حقيقة البداء في التكوينيات

[١] قد ذكر الماتن ﵀ انّ البداء في التكوينيات مما ثبت وقوعه بالروايات المتواترة والمراد منه ليس تغيّر إرادة اللّه ﷻ ومشيئته لما تقدّم من امتناعه على اللّه ﷻ بل المستفاد من تلك الأخبار وجهان:

أوّلهما: أنّ الله ﷻ قد يكشف لنبيّه أو وليّه (صلوات الله وسلامه عليهما) وقوع شيء يمحوه فيوحى أو يلهم إليهما أن يخبرا وقوع ذلك الشيء مع علمهما بعدم

نعم مع ذلك، ربما يوحى إليه حكم من الأحكام، تارة بما يكون ظاهراً في الإستمرار والدوام، مع أنه في الواقع له غاية وأمد يعينها بخطاب آخر، وأخرى بما يكون ظاهراً في الجد، مع أنه لا يكون واقعاً بجد، بل لمجرد الإبتلاء والإختبار، كما أنه يؤمر وحياً أو الهاماً بالإخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع، لأجل حكمة في هذا الإخبار أو ذاك الإظهار، فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً، ويبدي ما خفي ثانياً.

وإنما نسب إليه تعالى البداء، مع أنه في الحقيقة الإبداء، لكمال شباهة إبدائه تعالى كذلك بالبداء في غيره، وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ، ولا داعي بذكر تمام ما ذكروه في ذاك الباب كما لا يخفى على أولي الألباب.

وقوعه وأنّه يمحوه الله ﷻ أو مع عدم علمهما بالمحو المزبور لأنّ النبي أو الولي لا يحيط بتمام ما جرى في علمه ﷻ لأنّ حال الوحي أو الإلهام ترتقي نفسه الزكية وتتصل بلوح المحو والإثبات فيطّلع على وقوع شيء ولا يطلع على كونه معلّقاً على أمرٍ غير واقع، أو على عدم المانع، قال الله ﷻ: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[1]، وكلّ من إظهاره ﷻ، وقوعه، والأمر بالإخبار به، إنّما هو لمصلحة داعية إلى ذلك من ترتّب توبة الناس عليه أو انبعاثهم إلى عمل خير خاص، أو غير ذلك مما يظهر للعباد بعد ذلك.

ثانيهما: أنّ من شملته العناية الإلهية فاتّصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية وهو أمّ الكتاب الذي ينكشف عنده الواقع على ما هو عليه، كما قد اتّفق ذلك لخاتم الأنبياء ﷺ وبعض الأوصياء عليهم السلام فيعرف الكائن على ما يكون، ومع ذلك يؤمر وحياً أو إلهاماً، بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع لحكمة

---

(١) سورة الرعد: الآية ٣٩.

ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ، ضرورة أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، وعلى النسخ، على ارتفاع حكمه عنه من حينه، فيما دار الأمر بينهما في المخصص، وأما إذا دار بينهما في الخاص والعام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، وعلى النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفى.

داعية إلى هذا الاخبار، ثم يظهر ﷻ ما أمر نبيّه أو وليه عدم إظهاره في الابتداء من عدم وقوع العذاب أو غيره ويبدي ما خفي على العباد ثانياً، فيكون البداء من الله ﷻ بمعنى الإبداء والإظهار، وإطلاق البداء على هذا الإبداء لشباهته بالبداء من غيره ﷻ صورة من ثبوت الشيء في المستقبل أو الإخبار به أوّلاً وظهور خلافه ثانياً مما كان خفياً على من بيده الإثبات والقرار والاخبار.

أقول: الأخبار الواردة في البداء[1] متواترة إجمالاً، وقد ورد في بعضها أنّ البداء مما يعبد به الله ﷻ، وأنّه تعظيم لله ﷻ، وأنّه ما بعث نبيّاً إلّا وقد ألزم أن يعلم أنّ الله ﷻ يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء، وأنّ لله ﷻ علمين علم مخزون لا يعلمه إلّا هو فمن ذلك يكون البداء، وعلم علّمه ملائكته ورسوله وأنبيائه فنحن نعلمه، وأنّ من الأمور أمور موقوفة عند الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر منها ما يشاء إلى غير ذلك.

وليتّضح مفاد الاخبار لابدّ من ملاحظة أمرين:

الأوّل: عدم تخلّف العلم عن المعلوم، فالعلم المخزون عند الله لا يتخلّف عن المعلوم خارجاً، وإلّا لم يكن علماً، سواء كان حضورياً أو حصولياً، ولكنّ هذا العلم أيضاً لا يوجب خروج المعلوم -إذا كان فعلاً من الافعال- عن قدرة الفاعل واختياره،

---

(١) الأصول من الكافي ١ / ١٤٦ باب البداء.

. . . .

وإلّا تخلّف العلم عن المعلوم أيضاً فإنّ المعلوم هو الفعل بمشيئة الفاعل واختياره.

الثاني: أنّ إرادة الله ومشيئته من صفات الفعل وبها يكون الخلق وتكوين الأشياء وليست من صفات الذات، فالعلم منه ﷻ وإن كان عين القدرة والحياة إلّا أنّ إرادته ﷻ التي بها يكوّن الأشياء غير العلم والقدرة.

فما كان في علمه المكنون المخزون لا يكون فيه تغيير ولا تبديل ولا محو ولا إثبات، ويعبّر عنه باللوح المحفوظ وقضائه المحتوم، وما لم يكن في المكنون من علمه فيجري فيه التبديل والمحو والاثبات وهو قضاء الله غير المحتوم والبداء يتبع هذا القضاء بمعنى أنّ ما جرى في قضائه غير المحتوم المعبّر عنه بلوح المحو والإثبات، ومنه علمه الذي يظهر لملائكته ورسله وأنبيائه فإنّه قد يكون الشيء في هذا القضاء بنحو التعليق والتقدير، فلو كان هذا مخالفاً لما في قضائه المحتوم وقع فيه البداء أي تغيير وتبديل، وذلك لعدم حصول المعلّق عليه، أو حصول تقدير آخر، والموجب لعدم حصوله مختلف فقد يكون تضرّع العبد وابتهاله لربّه وتوسّله بالأولياء المقرّبين لديه وتوسيط شفاعتهم عليهم السلام كما ورد في دفع البلاء بالدعاء ورد القضاء به فعن حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول: إنّ الدعاء يردّ القضاء ينقضه كما ينقض السلك وقد ابرم ابراماً(١) و عن الحسن بن عليّ الوشاء عن أبي الحسن عليه السلام قال: كان علي بن الحسين عليه السلام يقول: الدعاء يدفع البلاء النازل ما لم ينزل(٢). وغيرهما من الأخبار الواردة في أبواب الدعاء أو أمر آخر مما ورد في ترتّب الحسنة على التوسلات والعبادات

(١) الوسائل: ج ٤، باب ٧ من أبواب الدعاء، الحديث ٤ و ٨.

(٢) الوسائل: ج ٤، باب ٧ من أبواب الدعاء، الحديث ٤ و ٨.

. . . .

والزيارات والصدقات إلى غير ذلك من أفعال الخير وكذا بالأفعال السيّئة والمعاصي مما ورد فيها من ترتّب السيّئة والشرور والنحوسات.

ومما ذكرنا يظهر ضعف الوهم بأنّ الأدعية والتوسلات كلّها لا توجب إلّا نحو تقرّب إلى الله ﷻ تقرّباً منزلية ولا يدفع بها البلاء ولا يجلب بها نفع، نظير المريض وتأوهه، حيث لا يجدي لشفائه ولا يوجب تخفيف ألمه.

وهذا الوهم تكذيب للكتاب المجيد، مثل قوله ﷻ: **﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي﴾**(١)، قوله: **﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾**(٢)، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة والأخبار المتواترة وهذا الوهم التزام بما قالت اليهود على ما حكى الله سبحانه عنهم في قوله تعالى: **﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾**(٣).

وبالجملة، البداء بمعنى التغيّر في الإرادة لانكشاف الخطأ أو الجهل بالواقع غير معقول بالإضافة إلى الله ﷻ، بل بالإضافة إليه ﷻ من تخلّف المعلّق عليه في قضائه غير المحتوم، عمّا في علمه المخزون وفي هذه الموارد قد يقع الأخبار عن النبي أو الوصي بما في لوح المحو والإثبات ثم يظهر تخلّفه عمّا في لوحه المحفوظ لما أشرنا إليه من موجب التخلّف **﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾**(٤).

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٦.

(٢) سورة النمل: الآية ٦٢.

(٣) سورة المائدة، الآية ٦٤.

(٤) سورة الرعد: الآية ٣٩.

المقصد الخامس

المطلق والمقيّد

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد والمجمل والمبين

فصل

عرف المطلق بأنه: ما دل على شائع في جنسه[1]، وقد أشكل عليه بعض الأعلام، بعدم الإطراد أو الإنعكاس، وأطال الكلام في النقض والإبرام، وقد نبهنا في غير مقام على أن مثله شرح الإسم، وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرد ولا بمنعكس، فالأولى الإعراض عن ذلك، ببيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، أو من غيرها مما يناسب المقام.

تعريف المطلق

[1] قد ذكروا في تعريف المطلق بأنّه ما دلّ على شايع في جنسه والمراد بالموصول اللفظ، فإنّ الموصوف بالدلالة هو اللفظ دون المعنى، كما أنّ المراد بالشايع، هي الحصة التي تعمّ الحصص المندرجة تحت جنس واحد مثل «رجل» في قوله أكرم رجلاً.

لكن أشكل بأنّه لو كان المراد بالمطلق ذلك، لم يطّرد التعريف ولم ينعكس لدخول بعض الأسماء في التعريف المذكور كأيّ رجل في قوله «أكرم أيّ رجل» ولا يدخل في التعريف المذكور أيضاً اسم الجنس، فإنّ اسم الجنس لا يدلّ على الحصة، بل على نفس الجنس أي الطبيعي.

وذكر الماتن ﷺ انّ التعريف من قبيل شرح الإسم حيث يراد منه تبديل لفظ بلفظ آخر أوضح في الدلالة على المعنى، ولو من جهة، وهذا لا يعتبر فيه الإطراد والإنعكاس فلا موجب للنقض بعدمهما.

فمنها: اسم الجنس، كإنسان ورجل وفرس[١] وحيوان وسواد وبياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والأعراض بل العرضيات، ولا ريب أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة، بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها، حتى لحاظ أنها كذلك.

وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنى بشرط شيء، ولو كان ذاك الشيء هو الإرسال والعموم البدلي، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللابشرط القسمي، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى، بلا عناية التجريد عما هو قضية الإشتراط والتقييد فيها، كما لا يخفى، مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد، وإن كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً، وكذا المفهوم اللابشرط القسمي، فإنه كلي عقلي لا موطن له إلّا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها، بداهة أن مناطه الإتحاد بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلّا ذهناً؟

أقول: يمكن أن يقال إنّ معناه الإرتكازي أوضح ممّا ذكر في التعريف لاحتياج توضيح الشايع في جنسه إلى التكلّف والتوجيه ففي كون ما ذكر من قبيل شرح الإسم أيضاً تأمّل.

ثمّ ذكر أنّ الأولى الاعراض عن تعريف المطلق والتعرض لبيان المعنى الموضوع له في بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، والتعرض لمعنى بعض الألفاظ التي لا يطلق عليها المطلق ولكن التعرض لمعانيها يناسب المقام.

الموضوع له في أسماء الأجناس

[١] من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، اسم الجنس من الأسماء الموضوعة

. . . .

للطبيعي سواء كان ذلك الطبيعي من قسم الجوهر كالإنسان والحيوان، أو من قسم العرض كالسواد والبياض، أو من قسم العرضي، والمراد بالعرضي المعنى الإعتباري الإنشائي كالزوجية والنيابة وغيرهما ممّا ينشأ بالعقد أو الإيقاع، فاسم الجنس موضوع لنفس المعنى المعبّر عنه باللابشرط المقسمي حيث لم يلاحظ فيه خصوصية زايدة ولو كانت تلك الخصوصية انطباقه على كثيرين بنحو الإستغراق أو البدلية، وبتعبير آخر يلاحظ المعنى حتى مع قطع النظر عن لحاظه كذلك فيكون المراد من اللابشرط هو اللابشرط المقسمي، بخلاف لحاظ المعنى بما أنّه لم يؤخذ فيه جميع الخصوصيات كما هو المراد من الماهية اللابشرط القسمي. والوجه في وضعه لما ذكر صدق معنى اسم الجنس على الفرد الواحد، ولو كان المأخوذ فيه الإستيعاب أو العموم البدلي ـ كما هو مفاد المعنى اللابشرط القسمي عند الأصوليين، ويصدق عليه بشرط شيء باصطلاح أهل المعقول ـ لما صدق على الفرد الواحد، كما أنّه لو كان عدم لحاظ الخصوصية ملحوظاً في معناه لما كان يصدق على الخارجيات؛ لأنّ موطن اللحاظ الذهن فيصير المعنى المقيد بعدم اللحاظ من الكلي العقلي ومن المعنى الذي لا موطن له إلّا الذهن.

وبالجملة اسم الجنس غير موضوع للمعنى بشرط شيء، بأن يكون السريان «شمولاً أو بدلاً» قيداً للمعنى، ولا موضوعاً للمعنى الملحوظ فيه عدم لحاظ شيء الذي يكون المعنى مع هذا اللحاظ من الماهية اللابشرط القسمي، والشاهد لعدم وضعه بأحد النحوين صدق معنى الإسم على الفرد الواحد، والمعنى بشرط العموم لا يصدق عليه، كما أنّ المعنى الملحوظ فيه عدم لحاظ شيء معه، كلّي عقلي لا يصدق على الخارجيات، فإنّ اللحاظ لا موطن له إلّا الذهن والمقيّد بأمر ذهني يكون موطنه الذهن لا الخارج.

. . . .

وذكر المحقق النائيني ﷺ ما حاصله أنّ أسماء الأجناس غير موضوعة للكليات الطبيعية التي تكون من اللابشرط القسمي، وذلك فإنّ المعنى قد يلاحظ فيه تغايره مع ما هو متحد معه باعتبار آخر كما في المادة بالإضافة إلى الصورة حيث يلاحظ كل منهما بنحو يكون غير الآخر، ولا يصحّ حمل أحدهما على الآخر كما تقدم في بحث المشتق في لحاظ المبدأ بالإضافة إلى الذات، وفي هذا القسم الماهية بشرط لا تكون بالإضافة إلى الإتحاد، ولذا لا يحمل أحدهما على الآخر، ويقابلها لحاظ الماهية لا بشرط بالإضافة إلى الإتحاد مع الآخر، بحيث يحمل أحدهما على الآخر كما في الجنس والفصل ومعنى المشتق بالإضافة إلى الذات، فإنّ الجنس يحمل على الفصل، والفصل على الجنس ويحملان على النوع المركب منهما والماهية بنحو **لا بشرط المقابل للمهية بشرط لا بهذا المعنى خارجة عن محل الكلام في المقام، والقسم الآخر منها هي المهية بشرط لا من الخصوصيات، بمعنى أن لا يكون معها شيء من الخصوصيات اللاحقة بها، ويعبّر عنها بالمهية المجرّدة، وهي بهذا الإعتبار تكون من الكليات العقلية التي يمتنع صدقها على الخارجيات، ويقابلها الماهية بنحوين آخرين.**

الأوّل: المهية بشرط شيء ونعني بها الماهية الملحوظة فيها اقترانها بخصوصية من الخصوصيات اللاحقة بها، سواء كانت تلك الخصوصية وجودية أم عدميّة، ويعبّر عنها بالماهية المخلوطة والماهية بهذا الإعتبار ينحصر صدقها في الافراد الواجدة للخصوصية، ويمتنع صدقها على فاقدها.

والثاني: المهية المعتبرة لا بشرط بمعنى أنّه لا يعتبر فيها شيء من خصوصية لحوق شيء أو عدم لحوقه ويعبّر عن هذا القسم بالماهية المطلقة والملحوظة بنحو اللابشرط القسمي، وهذا هو المراد من المطلق في المقام وفي سائر المباحث التي يذكر فيها المطلق والمهية بهذا الإعتبار تصدق على جميع الافراد المقترنة

. . . .

بالخصوصية التي تغاير خصوصية بعضها عن خصوصية بعضها الآخر، ثمّ إنّ الكلي الطبيعي هو اللابشرط القسمي لا المقسمي الذي يكون جامعاً بين الماهية بشرط لا والماهية بشرط شيء والماهية لا بشرط، فإنّ الكلّي الطبيعي هو الجامع بين الافراد الخارجية الممكن صدقه عليها فهو حينئذ قسيم للكلي العقلي الممتنع صدقه على الافراد الخارجية، ولا يمكن أن تكون المهية المعتبرة على نحو تصدق على الافراد الخارجية متحققة في ضمن المهية المعتبرة على نحو يمتنع صدقها على ما في الخارج، فلا مناص عن الإلتزام بكون الجامع بين الأقسام هي الماهية الجامعة بين ما يصحّ صدقه على ما في الخارج وما يمتنع صدقه عليه فتلك الماهية الجامعة بين الافراد الخارجية تصدق على ما في الخارج لتحققها بالماهية المعتبرة بنحو اللابشرط القسمي الصادقة على ما في الخارج، ولا تكون قابلة للصدق على الكلي العقلي، وبتعبير آخر الكلي الطبيعي الجامع بين الافراد الخارجيه يستحيل أن تكون هي الماهية الجامعة للأقسام.

وممّا ذكر ظهر الفرق بين الماهية بنحو اللابشرط المقسمي وبين الماهية بنحو اللابشرط القسمي، وانّ الأوّل مأخوذ بنحو اللابشرط بالإضافة إلى الأقسام الثلاثة من الماهية بشرط لا الذي يلاحظ فيها الماهية بنحو الموضوعية، ومن الماهية بشرط شيء الملحوظ معه الماهية بنحو المرآتية إلى بعض وجوداتها المعبّر عن ذلك بالماهية المخلوطة، ومن الماهية اللابشرط بذاتها الملحوظة بنحو المرآتية إلى جميع وجوداتها ويمكن معه صدقها على كثيرين وتكون جامعة بين أفرادها الخارجية المساوقة للكلي الطبيعي وتسمّى بالماهية اللابشرط القسمي، ويقع الكلام في أنّ أسماء الأجناس هل هي موضوعة لهذا القسم من المهية التي في ذاتها لا بشرط

. . . .

بالإضافة إلى خصوصية وجودية أو عدمية لبعض الافراد، لا أنّها مقيّدة بلحاظ عدم لحاظ الخصوصية حتى يكون كلياً عقلياً كما زعمه صاحب الكفاية، أو أنّها موضوعة للمقسم للأقسام الثلاثة المتقدمة ـ من الماهية الملحوظة بعدم لحوق شيء بها، والتي ينظر إليها بنحو الموضوعية، والماهية المشروطة المعبّر عنها بالمخلوطة، والماهية التي بذاتها لا بشرط التي لا ينظر إليها بنحو الموضوعية، بل بنحو المرآتية إلى وجوداتها ـ ويعبّر عن المقسم للأقسام الثلاثة المذكورة بالماهية بنحو اللابشرط القسمي المعبّر عنها بالكلي الطبيعي، أو أنّها موضوعة لنفس الماهية التي تكون جهة جامعة بين الأقسام؛ أي الماهية المجردة والمخلوطة واللابشرط القسمي، الحق هو الثاني وفاقا لسلطان العلماء ومن تأخّر عنه والشاهد لذلك صحة استعمال أسماء الأجناس في كل قسم من الأقسام الثلاثة بلا عناية في استعمالها في شيء منها، فإنّه كما يصح أن يقال: الإنسان ضاحك، يصح أن يقال: الإنسان نوع، والإنسان العالم خير من الإنسان الجاهل، وإذا كان استعمال اسم الجنس في الماهية المأخوذة بشرط لا أو بشرط شيء، كاستعماله في الماهية بنحو اللابشرط القسمي في عدم الحاجة إلى إعمال العناية ولحاظ العلاقة، كشف ذلك عن كون الموضوع له لإسم الجنس هي الجهة الجامعة بين الأقسام الثلاثة، ويعبّر عن تلك الجهة باللابشرط المقسمي، أضف إلى ذلك انّ حكمة الوضع في الألفاظ تقتضي ذلك، فإنّ الحاجة قد تدعو إلى إفادة نفس تلك ا لجهة الجامعة وليس بإزائها لفظ غير اسم الجنس فيكون تفهيم كل منها بنحو تعدد الدالّ والمدلول إذا تعلق الغرض بإفادة قسم من أقسامها وبذلك يستغنى عن تعدد الوضع.

ثمّ ذكر ﷺ أنّه إذا ورد اسم الجنس في خطاب الحكم فنفس وقوعه موضوعاً

. . . .

للحكم أو متعلقاً له قرينة على لحاظ المعنى بنحو المرآتية لا الموضوعية، فإثبات هذا المقدار لا يحتاج إلى قرينة أخرى، وإنّما تجري مقدمات الحكمة ويحتاج إلى جريانها لإحراز عدم لحاظه بنحو المرآتية بالإضافة إلى بعض وجوداتها بنحو تعدّد الدال والمدلول فإثبات أنّ الملحوظ بنحو الكلي الطبيعي من غير دخالة لبعض وجوداته يكون بقرينة الحكمة ومقدمات الإطلاق[1].

أقول: الماهية الملحوظة من حيث هي مع قطع النظر عما يلحقها ـ حتى لحاظ كونها ملحوظة بقصر النظر إلى نفسها، غير الجهة الجامعة التي يكون الملحوظ فيها لحاظها بالإضافة إلى ما يلحق بها، المسماة بالمجرّدة تارة وبالمخلوطة أخرى وبالمطلقه ثالثة، والماهية التي يكون النظر إلى نفسها ولم يلاحظ فيها حتى قصر النظر إلى نفسها هي الموضوع له لأسماء الأجناس، ولذا يتوقف استفادة الإطلاق منها وأنّها بنحو اللابشرط القسمي الذي قال المحقق النائيني ﷺ انه موضوع للحكم، على ضم مقدمات الحكمة، وامّا لو كانت أسماء الأجناس موضوعة للماهية الملحوظة بنحو اللابشرط القسمي، لما كان استفادة الإطلاق منها محتاجاً إلى انضمام مقدمات الحكمة، بل كان مقتضى وضعها، شمول الحكم لجميع انطباقاتها بمقتضى الوضع.

والحاصل أنّ لحاظ الطبيعي سارياً في جميع انطباقاته ووجوداته أو في أي منها بحيث يكون الملحوظ مفاد العموم الإستغراقي أو البدلي أجنبيّ عن مدلول أسماء الأجناس، وكذا عن الكلّي الطبيعي، فإنّ الكلي الطبيعي قابل للصدق على الكثيرين

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٥٢٢، الأمر السادس.

ومنها: علم الجنس كأسامة، والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني[١] ولذا يعامل معه معاملة المعرفة

لا أنّه لوحظ فانياً في جميع وجوداته بنحو الإستغراق أو البدل.

وما ذكر ﷺ من كون الكلي الطبيعي متمحضاً في كونه جامعاً بين الوجودات والافراد الخارجية، وأنّه حقيقة مشتركة بينها المعبّر عنها باللابشرط القسمي، وأنّه قسيم للمهية المأخوذة بشرط لا ـ الممتنع صدقها على الافراد الخارجية المعبّر عنها بالكلي العقلي في كلماتهم ـ لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الكلي الطبيعي لا يدخل فيه الوجود، ولذا يتصف بالعدم، ولا يدلّ اللفظ الموضوع له على شيء من وجوداته وخصوصيات وجوده إلّا بدال آخر، ولكن يمكن أن يراد مع خصوصية من وجوداته بدال آخر، كما أنّ إرادة بعض وجوداته، أو مطلق وجوده، أو كل وجوداته، يكون بدال آخر، حيث إنّه لا بشرط بالإضافة إلى إرادتها، بل يمكن أن يقال: إنّ الماهية التي لوحظت نفسها حتى مع قطع النظر عن لحاظ أنّها اقتصرت على لحاظ نفسها قسم من الماهية الملحوظة، فلا تكون مقسماً للماهية التي يذكر لها أقسام، لاختلاف لحاظها فإنّ المقسم لا يلاحظ إلّا في ضمن الأقسام لها، ولا يلاحظ إلّا بنحو الإشارة إليه في لحاظ أقسامها، فالماهية التي هي مقسم لأقسامها التي تنتهي إلى أربعة أقسام هي الموضوع له لأسماء الأجناس، ويصح استعمالها في أقسامها بتعدد الدال والمدلول، وعلى كل تقدير يحتاج استفادة الإطلاق الذي يختلف مقتضاه بحسب المقامات إلى أمر آخر غير مقتضى وضع أسماء الأجناس، وذلك الأمر الآخر المغاير للدّال الوضعي هو مقدمات الحكمة على ما تقدم.

الموضوع له في علم الجنس

[١] من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق باعتبار معناه علم الجنس كأسامة،

بدون أداة التعريف.

لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي، وإلّا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل، لأنه على المشهور كلي عقلي، وقد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى، ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه، مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الإستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم.

والمشهور عند علماء الأدب أنّه موضوع للمعنى لا بما هو هو، بل بما هو متعيّن بالتعيّن الذهني، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة مع عدم دخول أداة التعريف.

وذكر الماتن ﷺ أنّه لا فرق بين معنى اسم الجنس وعلم الجنس، فإنّه كإسم الجنس موضوع لذات المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً، وانّ التعريف فيه لفظي كما في التأنيث اللفظي، ويشهد لذلك صحة حمله على أفراده من غير تصرف في معناه، ولو كان التعين الذهني مأخوذاً فيه بأن وضع اللفظ بازاء المعنى بما هو ملحوظ لكان كلياً عقلياً ـ والمراد بالكلّي العقلي ما يكون موطنه الذهن مع حكايته عن الكثيرين نظير حكاية الصورة المنقوشة عن ذي الصورة من غير أن يصح حملها عليه ـ لما أمكن حمله على الخارجيات إلّا بالتجريد، مع أنّ أخذ قيد في معنى اللفظ بحيث يحتاج عند استعماله إلى تجريد معناه عنه، لغو محض لا يصدر عن الحكيم.

أقول: كما أنّه لا مجال لأخذ التعين الذهني في معنى علم الجنس كذلك لا مجال لتوهم أخذ التعين الخارجي في معناه بأن يكون الموضوع له هو المعين الخارجي، فإنّه ليس للتعيّن الخارجي معنى إلّا الوجود الخارجي، فيلزم أن لا يتبادر من علم

ومنها: المفرد المعرف باللام، والمشهور أنه على أقسام[١]: المعرف بلام الجنس، أو الاستغراق، أو العهد بأقسامه، على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الأقسام من قِبَل خصوص اللام، أو من قِبَل قرائن المقام، من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الإشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول.

والمعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف، ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني، وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلّا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهناً، ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن إلّا بالتجريد، ومعه لا فائدة في التقييد، مع أن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خالٍ عن التعسف.

هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه، بل لا بد من التجريد عنه وإلغائه

الجنس الطبيعي، فإنّ لازم ما ذكر، كون الوضع في علم الجنس عاماً والموضوع له خاصاً.

ودعوى أنّ الموضوع له لعلم الجنس هو نفس الطبيعي وتعينه بلحاظ ظرف الوضع واستعماله فلا يمكن المساعدة عليها، فإنّه إن أُغمض عن كون ذات المعنى معيّناً ذهناً عند الإستعمال والوضع، فالأمر في اسم الجنس أيضاً كذلك، وإن أخذ هذا قيداً للوضع يكون أخذه لغواً محضاً فإنّ أخذ شيء ـ لا يتخلّف المعرف باللام ويوجد قهراً عند الوضع وعند الإستعمال ـ في وضع اللفظ يعدّ من اللغو المحض.

الموضوع له في المعرف باللام

[١] ممّا يطلق عليه المطلق، المفرد المعرف باللام إذا أريد منه الجنس أو الإستغراق، وأمّا المعهود سواء كان خارجياً أو ذكرياً أو ذهنياً كقوله ﷻ ﴿**قَدْ رَضِيَ اللَّهُ**

في الإستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه، كان لغواً، كما أشرنا إليه، فالظاهر أن اللام مطلقاً يكون للتزيين، كما في الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لابد منها لتعينها على كل حال، ولو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة، لو لم تكن مخلة، وقد عرفت إخلالها، فتأمل جيداً.

وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعين، حيث لا تعين إلّا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، وذلك لتعين المرتبة الأخرى، وهي أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى.

عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾(١) وقوله ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولاً * فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ﴾(٢)، فلا يكون من المطلق، وذكر الماتن ﷺ أنّ الإلتزام بكون كلّ من التعيّن الجنسي والإستغراقي والعهدي من مدلول المفرد المحلى باللام، بأن وضع المفرد المحلى باللام للجنس المعيّن تارة وللإستغراق أخرى، وللعهد بأقسامه ثالثة، أو الإلتزام بوضعه لبعضها واستعماله في باقيها مجازاً غير صحيح، بل المدخول يستعمل فيما وضع له إسم الجنس وخصوصية الإستغراق والتعين والعهد على تقديرها مستفادة من دالّ آخر بتعدّد الدال والمدلول، ويحتمل بدواً أن يكون الدالّ عليها نفس اللام أو غيرها من القرينة الحالية أو المقالية ولكن المشهور عند علماء الأدب أنّ اللام موضوعة لتلك الخصوصيات من تعيين الجنس أو استغراق

---

(١) سورة الفتح: الآية ٨.

(٢) سورة المزمّل: الآيتان ١٥ و١٦.

. . . .

جميع الافراد أو التعيين الخارجي أو الذكرى دون الذهني فإنّها لا تفيد التعيين في العهد الذهني.

ولكن التعيين بالإضافة إلى الخارج أو المذكور على تقديره يكون بالقرينة، وكذا بالإضافة إلى المعهود ذهناً بحسب خارجه، وامّا التعيين بالإضافة إلى الجنس فلا معنى له إلّا تعيّنه بحسب اللحاظ واللحاظ لو كان قيداً للمعنى لما صدق على الخارجيات فإنّ الوجود الذهني الذي هو اللحاظ لا وعاء له إلّا الذهن، والتعين بمعنى آخر غير متصوّر، ووضع اللفظ لمعنى مع الإحتياج في استعمالاته إلى التجريد لغو فالصحيح أنّ اللام لم توضع لمعنى بل هي لمجرّد تزيين اللفظ كما في «الحسن والحسين» وغير ذلك من الأعلام، والدلالة على الخصوصيات على تقدير إرادتها تكون بدالّ آخر كقوله أكرم هذا الرجل فإنّ العهد الخارجي مستفاد من الإشارة الخارجية.

أقول: يمكن أن يقال بحسب ما يبدو في النظر، بأنّ مرادهم في بيان الفرق بين إسم الجنس وعلم الجنس هو أنّ الثاني موضوع للجنس بوصف التعيّن وأنّه لا يكون موضوعاً لمعنى يوصف بأنّه نكرة ولا لما يمكن أن يطرء عليه إرادة التنكير ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، بخلاف إسم الجنس فإنّه لا بشرط بالإضافة إلى التنكير في الإستعمال ولو بنحو تعدّد الدال والمدلول، وإذا كان مرادهم ذلك ـ يعني انّ معنى إسم الجنس لا بشرط بالإضافة إلى إرادة التنكير وعدمها، ولو بدالّ آخر، بخلاف علم الجنس، فإنّه يكون بشرط لا، بالإضافة إلى عروضه ـ فإنّه يمكن أن يجري هذا الفرق بين المفرد المحلّى باللام وغير المحلّى أيضاً فإنّ الثاني يكون لا بشرط بالإضافة إلى إرادة التنكير بخلاف الأوّل فإنه يكون بشرط لا، وممّا ذكرنا من التوجيه يظهر أنّ خصوصية العهد الخارجي أو الذكرى أو الذهني تستفاد من القرائن ولا يكون

. . . .

في اللام دلالة إلّا على أنّ المراد لا يكون بنحو النكرة فتدبّر. هذا كلّه بالإضافة إلى المفرد المحلّى.

وأمّا الجمع المعرف باللام فيقع الكلام في كيفية دلالته على العموم، وقد ذكر الماتن ﷺ أنّ دلالته عليه ليست لوضع اللام للتعيين، وحيث لا تعيّن في مراتب الجمع إلّا في المرتبة الأخيرة تكون دلالته على العموم من هذه الجهة، وذلك لأنّه لوكان موضوعاً للتعيين فالمرتبة الأولى من الجمع أيضاً كالمرتبة الأخيرة متعيّنة فيكون مثل قوله «أكرم العلماء» محتملاً لأحد أمرين من طلب اكرام جميع العلماء أو ثلاثة من أفراد العالم.

ولكن لا يخفى ما فيه: فإنّ مراد المستدل كون مرتبة خاصة متعيّنة مطلقاً حتى بحسب الخارج والمرتبة المتعينة كذلك هي المرتبة الأخيرة، وامّا المرتبة الأولى فهي متعينة بحسب العدد الخاص فيحتمل الإنطباق على كل ثلاثة من أفراد الجنس.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّ الجمع المحلّى باللام لو كان دالاًّ على العموم فلابدّ من الإلتزام للجمع المحلّى بوضع آخر غير وضع المدخول وأنّ المجموع من اللام ومدخوله لإفادة تمام الافراد من جنس مدخولها المعبّر عنه بالإستغراق.

ولعلّ نظره ﷺ في ذلك إلى ما قد يقال بأنّه لوكانت اللام موضوعة للتعيين لكان مدلول الجمع المعرّف باللام كل الجمع فلا يكون اكرام واحد من العلماء امتثالاً للحكم أصلاً إذاكان الخطاب بقوله «أكرم العلماء»، ولكن هذا القول عليل لما ذكر في بحث العام والخاص من ظهور عنوان الجمع في الخطاب في لحاظه مشيراً إلى الأفراد في الحكم لها على نحو الإنحلال، ولحاظ الجمع بما هو جمع بحيث يكون للمجموع حكم واحد يحتاج إلى القرينة، ولذا لا يفرق بين قوله «أكرم العلماء من

فلا بد أن يكون دلالته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين، ليكون به التعريف، وإن أبيت إلّا عن استناد الدلالة عليه إليه، فلا محيص عن دلالته على الإستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين[١]، فلا يكون بسببه تعريف إلّا لفظاً، فتأمل جيداً.

البلد» وبين قوله «أكرم علماء البلد» في كون الحكم إنحلالياً إستغراقياً.

[١] ظاهره أنّه لو بنى على دلالة اللام على الإستغراق فلابدّ من الإلتزام بأنّها موضوعة لما وضع له لفظة «كل» إذا كان مدخولها صيغة الجمع لا أنّها موضوعة للتعيين ولا يكون التعيين إلّا بإرادة الإستغراق.

أقول: يلزم على ذلك أنّها لو استعملت في العهد الخارجي مثلاً كقوله (أكرم هؤلاء العلماء) لكان الإستعمال مجازاً بخلاف ما إذا قيل بأنّها موضوعة للتعيين فإنّ في مورد العهد الخارجي يكون المتعين، موجوداً بالفعل وفي موارد إرادة الإستغراق أيضاً متعيّناً ولو في طول الزمان.

ثمّ إنّه لم يثبت أنّ اللام الداخلة على صيغة الجمع كقوله «أكرم العلماء» مع قطع النظر عن مقدمات الإطلاق تدلّ على العموم، بل مدلولها على ما تقدم عدم إرادة الجمع بنحو النكرة فمثل قوله «أكرم علماءً» أو «صم أيّاماً» يدلّ على طلب إكرام جمع من العلماء وصوم أيّام بنحو النكرة، ولازم دخولها على صيغة الجمع في مثل قوله «أكرم العلماء» أن يكون الجمع معيناً فإن قامت قرينة حالية أو مقالية على ذلك المعين كما في قوله «أكرم هؤلاء العلماء» أو «علماء البلد» إلى غير ذلك فهو، وإلّا تتعيّن المرتبة الأخيرة فإنّ إرادتها لا تحتاج إلى قرينة خاصة، بل يكفي فيها مع كون المتكلم في مقام البيان عدم تعيين سائر المراتب مع إمكانه، وقد تقدم نظير ذلك في المفرد المعرّف باللام، حيث قلنا إنّ غاية مدلولها عدم إرادة المدخول بنحو

ومنها: النكرة مثل (رجل) في (وجاء رجل من أقصى المدينة) أو في (جئني برجل) ولا إشكال أن المفهوم منها في الأول، ولو بنحو تعدد الدالّ والمدلول، هو الفرد المعين[١] في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الإنطباق على غير واحد من أفراد الرجل.

كما أنه في الثاني، هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصة من الرجل، ويكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً بين الأفراد.

النكرة، ولذا لا نفهم فرقاً بين قوله «أكرم هذا الرجل» وقوله بالفارسية «اكرام كن اين مرد را» مع أنّ لفظ (مرد) في لغة الفرس، لا يكون بنفسه نكرة، بل بمعنى إسم الجنس المحتاج في جعله نكرة إلى ضمّ الدال عليها.

وممّا ذكرنا يظهر وجه استفادة العهد الذكرى من مثل قوله ﷻ ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُوْلاً فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾(١)، وعدم استفادة ذلك لو قيل أرسلنا إليهم رسولاً فعصوا رسولاً.

الموضوع له في النكرة

[١] لا ينبغي التأمّل في عدم الإختلاف في معنى النكرة في موردي الاخبار والإنشاء بحسب نفس دلالة النكرة، بل معناها في نفسها الوجود الواحد والحصة الواحدة من الطبيعي، غاية الأمر انطباق معناها على الخارج في موارد الاخبار يكون قهرياً فالمنطبق عليه بحسبه فرد معين أو حصة معيّنة بما أنّ ذلك الفرد والحصّة غير محرزة عند السامع بخصوصيته يتردّد ما ينطبق عليه مدلولها بين أفراد وحصص، وهذا بخلاف موارد التكليف فإنّ تطبيق الحصة على الخارج بيد المكلف، ولذا

---

(١) سورة المزّمل: الآيتان ١٥ و ١٦.

وبالجملة: النكرة ـ أي ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم ـ إما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب، أو حصة كلية، لا الفرد المردد بين الأفراد، وذلك لبداهة كون لفظ (رجل) في (جئني برجل) نكرة، مع أنه يصدق على كل من جئ به من الأفراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضية الفرد المردد، لو كان هو المراد منها، ضرورة أن كل واحد هو هو، لا هو أو غيره، فلا بد أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الأمر، هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمل جيداً.

إذا عرفت ذلك، فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني، كما يصح لغة. وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى.

يكون له التخيير في التطبيق فكل من التردد والتخيير خارج عن مدلولها، ويستفاد منها بتعدّد الدال والمدلول.

ولا يخفى أنّه كما لا يطلق المطلق على النكرة في مثل قوله «رأيت أسداً» كذلك لا يطلق على إسم الجنس إذا قال «رأيت الأسد» فيما إذا كان اللام للجنس، وإنّما يطلق عليهما المطلق في مثل قوله «أعتق رقبة» أو «أعتق الرقبة» على حد سواء فتفرقة الماتن بين إسم الجنس والنكرة، كغيره، غير صحيح، وذلك لأنّ إسم الجنس موضوع للطبيعي المهمل والنكرة للحصة المهملة عندهم فهما مع قطع النظر عن الحكم لا يوصفان لا بالإطلاق ولا بالتقييد، وإنّما يوصفان بأحدهما في مرحلة تعلّق الحكم والتكليف، وتوضيح ذلك أنّ الطبيعي المدلول عليه بإسم الجنس أو الحصة المدلول عليها بالنكرة قد يقع موضوعاً للحكم أو متعلقاً للتكليف من غير دخالة

نعم لو صح ما نسب إلى المشهور، من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالإرسال والشمول البدلي، لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق، إلّا أن الكلام في صدق النسبة، ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى لطروء القيد غير قابل، فإن ماله من الخصوصية ينافيه ويعانده، بل وهذا بخلافه بالمعنيين، فإن كلاً منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه أصلاً، كما لا يخفى.

وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق، لإمكان إرادة معنى لفظه منه، وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال، وإنما استلزمه لو كان بذاك المعنى، نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد، كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتصل أو منفصل.

للخصوصيات في ملاك الحكم والتكليف، فإنّ الطبيعي أو الحصة التي معنى النكرة، وإن لم يتحقق خارجاً إلّا بالخصوصية، إلّا أنّ الخصوصيات قد تكون بحيث لا دخل لها في ملاك الحكم أو متعلّق التكليف، ونتيجة مقدمات الحكمة على ما يأتي رفض الحاكم والمولي تلك الخصوصيات عن الموضوع أو المتعلق في مقام جعل الحكم والتكليف لا جمعها، حيث إنّ أخذها مع عدم دخالتها فيهما بلا موجب، فيكون مفاد قوله ﷻ ﴿أحل الله البيع﴾ بعد إحراز الإطلاق ورفض القيود ثبوت الحلية للطبيعي بلا دخل لخصوصية دون أخرى، فإخراج الموضوع عن الإهمال وصيرورته مطلقاً إنّما هو بجريان مقدمات الحكمة، كما أنّ إخراج المتعلّق عن الإهمال إلى الإطلاق يكون بجريانها، بحيث يكون مفاد قوله «أعتق رقبة» بعد إحراز مقدماتها، أعتق أي رقبة.

ولا يخفى أنّ الماتن والمحقق النائيني ﷺ التزما بلزوم إجراء مقدمات الحكمة في العام الوضعي أيضاً إذ إثبات أنّ مدخول «كلّ» و«أي» وغيرها من الأداة، مأخوذ عنواناً للوجودات من غير لحاظ خصوصية أخرى، لا يكون إلّا بمقدمات الحكمة وبعد إحراز ذلك يكون ثبوت الحكم وتعلّقه لكل واحد من الوجودات بنحو الإستغراق أو

. . . .

البدل، بدلالة لفظ «كل» أو «أيّ» أو نحوهما ويكون العموم لفظياً بخلاف مثل **﴿أَحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ﴾**، فإن تعلّق الحلية لكل بيع بعد إحراز مقدمات الإطلاق، بدلالة العقل، لا بدلالة اللفظ.

ولكن لا يخفى ما فيه فإنّ نسبة انّ المتكلم قد ذكر حلية كل بيع في مثل أحل الله كل بيع، لا يتوقف على جريان مقدمات الحكمة في المدخول، بخلاف قوله **﴿أَحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ﴾**، فإنّه لا يصح نسبة تفهيم العموم إلى الله ﷻ إلّا بملاحظة تمامية مقدمات الحكمة.

فصل

قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل (رجل) إلّا على الماهية المبهمة وضعاً[١]، وأن الشياع والسريان كسائر الطوارئ يكون خارجاً عما وضع له، فلابد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة، وهي تتوقف على مقدمات:

إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين، فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض، لو كان بصدد البيان، كما هو الفرض، فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشياع لأخلّ بغرضه، حيث إنه لم ينبه مع أنه بصدده، وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به، حيث لم يكن مع انتفاء الأُولى، إلّا في مقام الإهمال أو الإجمال، ومع انتفاء الثانية، كان البيان بالقرينة، ومع انتفاء الثالثة، لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه، وقد بينه، لا بصدد بيان أنه تمامه، كي أخل ببيانه، فافهم.

مقدمات الحكمة

[١] قد ظهر ممّا تقدم أنّ توصيف موضوع الحكم أو متعلّق التكليف بالإطلاق إنّما يكون في مقام تعلّق الحكم، وامّا نفس الموضوع أو المتعلّق مع لحاظ معناه الافرادي مهمل فالخروج عن الإهمال في مقام تعلّق الحكم يكون امّا بالتقييد؛ أي بيان القيد، أو بالإطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة. وقد ذكرنا أنّ الإطلاق في موضوع الحكم بحيث يعمّ جميع انطباقاته ووجوداته أو في متعلّق الحكم بحيث يحصل بأيّ وجود منه أو في الحكم بحيث يجعل في صورتي حصول الشيء

ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده، مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه، ولو لم يكن عن جد، بل قاعدة وقانوناً، لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه، لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيد ــ ولو كان مخالفاً ــ كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلاً، فتأمل جيداً.

وقد انقدح بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها على الشياع والسريان ــ أيضاً ــ تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال من مقدمات الحكمة، فلا تغفل.

بقي شيء: وهو أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة، ولذا ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها، مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان، وبعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشياع والسريان، وإن كان ربما نسب ذلك إليهم، ولعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز والغفلة عن وجهه، فتأمل جيداً.

وعدمه يتوقف على تمامية أمور:

الأول: إحراز أنّ المتكلم في مقام بيان تمام المراد؛ يعني المراد الإستعمالي بأن يحرز أن ما وقع في الخطاب موضوعاً أو متعلقاً يريد المتكلّم بيان تمام قيود ذلك الموضوع أو المتعلّق والحكم، في مقابل جعل الموضوع أو المتعلق أو حكمه في الخطاب مهملاً أو مجملاً من حيث القيود، ولا يخفى أنّ عدم الإهمال والإجمال في كل خطاب صادر عن متكلم حكيم، هو الأصل الأولي.

الثاني: عدم ذكره في الخطاب قرينة على القيد، ولم يكن في غير الخطاب

ثم إنه قد انقدح بما عرفت ــ من توقف حمل المطلق على الإطلاق، فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة ــ أنه لا إطلاق له فيما كان له الإنصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف، لظهوره فيه، أو كونه متيقناً منه، ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه، حسب اختلاف مراتب الإنصراف، كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل، كما أنه منها ما يوجب الإشتراك أو النقل.

لا يقال: كيف يكون ذلك وقد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً. فإنه يقال: مضافاً إلى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له، لا عدم إمكانه، فإن استعمال المطلق في المقيد بمكان من الإمكان، إن كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية أنس، كما في المجاز المشهور، أو تعيناً واختصاصاً به، كما في المنقول بالغلبة، فافهم.

قرينة عليه أيضاً.

والثالث: عدم مانع في البين من بيان القيد أو إقامة القرينة عليه.

فاذا تمت هذه الأمور يكون مدلول الخطاب بملاحظتها، انّ الطبيعي بلا قيد، موضوع للحكم أو متعلّق له ويصح نسبة ذلك إلى المتكلم، وانّ ظاهر خطابه ثبوت حكمه للطبيعي بلا دخالة أمر آخر فيه وجوداً وعدماً، أو أنّ الطبيعي أو الحصة متعلقة لحكمه وطلبه، وأنّ حكمه مجعول على تقدير وجود الشيء الآخر وعدمه ومقتضى أصالة التطابق بين المراد الإستعمالي الجدّي هو أنّ الحكم الذي استفدنا من خطابه هو المراد الجدّي المعبّر عنه بمقام الثبوت، وإذا ورد بعد ذلك خطاب على اعتبار قيد في الموضوع أو المتعلق أو حتى في ثبوت الحكم لا يكون الخطاب المفروض موجباً لانثلام الظهور الإطلاقي أيضاً، بل يكون كاشفاً عن عدم تطابق المراد

. . . .

الإستعمالي مع المراد الجدّي بالإضافة إلى مورد القيد ويؤخذ بالظهور المشار إليه بالإضافة إلى غير مورده إذا شك في التطابق من جهة سائر القيود المحتملة.

والحاصل أنّ المراد بالبيان في مقدمات الإطلاق البيان بالإضافة إلى قيود الموضوع والمتعلّق ونفس الحكم الوارد في الخطاب لا البيان على قيد الموضوع أو المتعلّق ثبوتاً وبحسب الإرادة الجدية كما هو المراد من البيان في قاعدة «قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة»، ولذا لا يعتبر في البيان في تلك القاعدة اقترانه بخطاب الحكم، بل يعتبر وروده قبل حضور وقت العمل بذلك الحكم، ولو بخطاب منفصل عن ذلك الخطاب بكثير، بل يجوز التأخير عن وقت العمل أيضاً إذا كان في التأخير صلاح على ما تقدم، واستشهد الماتن ﷺ بأنّ ورود المقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم كون المتكلم بخطاب المطلق في مقام البيان، لعدم انثلام الظهور الإطلاقي مع ورود القيد منفصلاً، وعدم انثلام صحة التمسك بالإطلاق عند الشك من جهة سائر القيود.

ولكن لا يخفى ما في الإستشهاد فإنّه بورود القيد منفصلاً يعلم أنّ المتكلم لم يكن في مقام البيان بالإضافة إلى مورد القيد، وامّا بالإضافة إلى غيره من القيود المحتملة فأصالة كونه في مقام البيان بحالها باقية ولم يرد منها ما ينافيها.

وبتعبير آخر: يرفع اليد عن الأصل العقلائي بكون المتكلم في مقام بيان مراده الواقعي بخطابه، بمقدار الكاشف عن الخلاف لا أنّه يرفع اليد عنه رأساً.

نعم لو كان المطلق موضوعاً للحصة الخاصة من الماهية وهي المقيدة بالاطلاق دون الأعم منها وما يرد عليها القيد لأمكن دعوى أنّ ورود الخطاب المشتمل على القيد يكون كاشفاً عن عدم استعماله في الموضوع له، وحيث إنّ استعماله في الباقي بعد التقييد لتعدده لا معيّن له فيكون الخطاب ـ يعني خطاب المطلق ـ مجملاً

. . . .

لا يصحّ التمسك به أصلاً، ولذا التزم المحقق النائيني ﷺ[1] بأنّ المراد بالبيان في البابين واحد، وأنّه يرتفع نفس الإطلاق بالإضافة إلى مورد القيد لارتفاع موجبه من حين وروده، وهي مقدمات الحكمة غاية الأمر الإطلاق محفوظ بالإضافة إلى سائر القيود فيؤخذ به لتمامية مقدماته بالإضافة إليها.

وإن شئت فلاحظ الأصل العملي مع الدليل الإجتهادي، فإنّه يرتفع الموضوع للأصل العملي من حين ورود خطاب التكليف والظفر به، ولا يكون وصوله موجباً لارتفاع الأصل العملي بالإضافة إلى الأزمنة السابقة بأن يكون كاشفاً عن عدم الموضوع للأصل العملي من الأوّل.

ويترتّب على المسلكين ما إذا تعارض الخطابان بالعموم من وجه، وكانت دلالة أحدهما بالوضع، والآخر بالإطلاق، كما إذا ورد في خطاب، الأمر بإكرام العالم، وورد في خطاب آخر النهي عن إكرام أيّ فاسق، فيؤخذ في مورد الإجتماع بالعموم الوضعي لأصالة التطابق في ناحيته، ويرتفع معه مقدمات الحكمة في ناحية خطاب المطلق.

وبالجملة: فالإطلاق الذي يحكم العقل غير داخل في مدلول اللفظ، فيرتفع من حين ورود البيان بالإضافة إلى القيد.

أقول: الإهمال في معنى المطلق بالإضافة إلى القيود اللاحقة، والخصوصيّات انّما هو بملاحظة الدالّ الآخر في مقام استعماله، ولا يكون تقييده في مقام الإستعمال موجباً لخلاف الوضع، ولكن مع عدم التقييد فيه يكون إظهاراً لعدم

(١) أجود التقريرات ١ / ٥٣١.

. . . .

دخالة القيد في الموضوع أو المتعلق، بل في الحكم بعد فرض أنّ المولى في مقام تفهيم تمام الموضوع والمتعلق وتمام الحكم مع عدم الإتيان بما يدلّ على القيد مع تمكّنه من الإتيان به.

وبالجملة فمع تمامية مقدمات الإطلاق في مقام استعمال المطلق يكون تمامية تلك المقدمات موجبة لظهور الخطاب في كون الموضوع أو المتعلق، بل الحكم مطلقاً بالإضافة إلى القيد المحتمل، وبأصالة التطابق بين المراد الإستعمالي والمراد الجدي يستكشف الحكم بموضوعه ومتعلّقه في مقام الثبوت، نظير أصالة التطابق بين المراد الإستعمالي والجدي في العام الوضعي.

ثمّ إنّه قد ذكر الماتن ﷺ في المقدمة الأولى: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال والإجمال، وذكر في المقدمة الثانية: عدم ما يوجب التعيين وكأنّ مراده عدم ذكر القيد أو عدم وجود قرينة عليه في البين عند ورود خطاب المطلق مع تمكّن المكلّف من ذكرها على تقدير إرادة المقيّد.

وذكر في المقدمة الثالثة انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب وأمّا المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام فلا يضر بالإطلاق، وأوضح في المقدمة الثالثة بأنّه لو كان القدر المتيقن في مقام التخاطب هو الموضوع للحكم الوارد في الخطاب المشتمل على المطلق، فقد بيّن الحكم له، غاية الأمر لا يكون للخطاب دلالة على ثبوت الحكم أو عدم ثبوته لغير ذلك القدر المتيقن وهذا غير ضائر.

أقول: هذا صحيح بالإضافة إلى الخطاب الذي يكون عنوان الموضوع فيه مجملاً مردّداً بين الأقل والأكثر، كما إذا ورد في الخطاب لا تكرم الفاسق وتردّد من الفاسق بين مرتكب المعصية مطلقاً وخصوص مرتكب الكبيرة.

. . . .

وأمّا إذا لم يكن لعنوان الموضوع إجمال كذلك، بل كان بعض الافراد متيقناً بحسب الإرادة، كما إذا قيل في الجواب عن إكرام العالم العادل (أكرم العالم)، فالظاهر عدم الفرق بينه وبين المتيقن بحسب الخارج في عدم كونه مانعاً عن التمسك بالإطلاق، كما هو المتعارف في المحاورات وعليه الطريقة المتداولة عند الفقهاء العظام في أبواب الفقه من التمسك باطلاق الجواب، وإن وقع السؤال عن مورد خاص، وفرد مخصوص، وأنّ وقوع شيء في السؤال لا يحسب قرينة على تقييد الإطلاق الوارد في الجواب، ولا مانعاً من التمسك بالظهور الإطلاقي، أو إنعقاده.

تنبيه: قد ذكر المحقق النائيني‌ﷺ أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس من تقابل الإيجاب والسلب لأنّ التقييد عبارة عن أخذ قيد في موضوع الحكم أو متعلّقه أو في نفس الحكم، والإطلاق عبارة عن عدم أخذ هذا القيد، فإنّ التقابل بين الإيجاب والسلب لا يمكن فيه اجتماع المتقابلين ولا ارتفاعهما، ومن الظاهر إمكان ارتفاع الإطلاق والتقييد معاً كما في موارد الإهمال، وكون القيد من الإنقسامات الثانوية المتوقفة لحاظه على جعل الحكم واعتباره ككون المكلف عالماً بالحكم المجعول للموضوع أو التكليف المتعلق بالفعل، أو جاهلاً به، وكالإتيان بالمتعلّق بداعي الأمر به.

بل الصحيح أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فيحمل الإطلاق على عدم التقييد في مورد يمكن فيه أخذ ذلك القيد كما في ا لقيود التي هي من الإنقسامات الأوّلية والمراد بها إمكان تقسيم الموضوع أو المتعلّق إلى تلك الأقسام مع قطع النظر عن الحكم عليه، فالموارد التي تكون الإنقسامات فيها من الانقسامات الثانوية المتوقف لحاظها على جعل الحكم فكما لا يكون إطلاق في الموضوع أو المتعلق

. . . .

كذلك لا يكون فيهما تقييد فلو ورد في خطاب الحكم على موضوع، أو تعلق التكليف بمتعلّق لا يمكن إثبات عموم الحكم لعامّة المكلفين عالمهم وجاهلهم، أو إثبات التوصلية بذلك الخطاب، بل لابدّ في إثبات الإطلاق أو التقييد من خطاب ثان يكون مدلوله التوسعة تارة كما فيما ورد في بطلان التصويب وعدم اختصاص الشريعة بالعالمين بها، والتقييد والتضيق أخرى كما فيما ورد في إعتبار قصد التقرب في الصلاة وبتعبير آخر تكون نتيجة الخطاب الثاني نتيجة الإطلاق أو التقييد في مدلول الخطاب الأوّل، فقد ظهر أنّ كل مورد يؤخذ فيه بإطلاق الموضوع أو المتعلّق فلابدّ من إحراز كون القيد من الإنقسامات الأوّلية[1]. وقد جعل ﷺ هذا الإحراز المقدمة الأولى من مقدمات الإطلاق.

أقول: الاطلاق في الموضوع أو المتعلق تارة يكون بلحاظ مقام الثبوت، واخرى بلحاظ مقام الاثبات والخطاب.

أمّا بحسب مقام الثبوت فالاطلاق ليس أمراً زائداً على عدم أخذ الخصوصية، والتقييد ليس إلّا أخذ الخصوصية في الموضوع أو المتعلق. فيكون التقابل بينهما بالسلب والإيجاب وعليه فمع عدم أخذ الخصوصية ثبوتاً ـ بلا فرق بين الانقسامات الأولية والثانويه ـ لا يعقل من الحاكم الملتفت إلى أنحاء الشيء، جعل الحكم مقيداً بها ويكون الاطلاق فيه ضرورياً ولو لعدم إمكان تقييده كما لا يخفى.

ومنه يظهر عدم صحة دعوى الملازمة بين استحالة التقييد واستحالة الإطلاق بلحاظ مقام الثبوت إذ ليس الإطلاق جمعاً بين القيود والخصوصيات في موضوع

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٥٢٨ و ١٠٤.

. . . .

الحكم أو متعلّق التكليف ليقال بأنّ عدم إمكان لحاظ قيد يساوق لعدم أخذه، بل الإطلاق عبارة عن رفض القيد وعدم أخذه في موضوع الحكم أو متعلّق التكليف.

أضف إلى ذلك أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد على تقدير كونه من قبيل العدم والملكة، فإنّه لا يقتضي إمكان التقييد في كل مورد من الموارد، فالتقابل بين العمي والبصر لا يقتضي إمكان البصر في كل موصوف بالعمي، وتقابل الجهل والعلم لا يقتضي إمكان إتصاف الجاهل بالعلم في كل مورد كالعلم بذات الله ﷻ، فإنّ الجاهل بذاته المقدسة لا يمكن أن يتّصف بالعالم به.

والسرّ في ذلك أنّ القابلية بالإتصاف بالوجود بحسب النوع والصنف كافية في تقابل العدم والملكة، والشيء يعني الكلّي الطبيعي بحسب نوعه قابل للإتصاف بالإطلاق والتقييد ويجري ذلك في العلم والجهل أيضاً. ـ من أنّ استحالة التقييد توجب ضرورة الإطلاق ـ فلا يمكن أخذ العلم بحكم في موضوع ذلك الحكم؛ لأنّ أخذه فيه خلف؛ لأنّ العلم بالحكم فرع تحقّق ذلك الحكم وثبوته مع قطع النظر عن العلم به، وفرض أخذه في موضوعه فرض لعدم ثبوته بدونه، فيكون الحكم مطلقاً ثبوتاً بالإضافة إلى العالم به والجاهل به.

وأمّا الإتيان بالعمل بداعي الأمر به فقد تقدّم في بحث التعبدّي والتوصّلي إمكان أخذه في متعلّق التكليف على تقدير دخالة قصد التقرب في الملاك ثبوتاً.

وأما بحسب مقام الاثبات فانّما يصحّ التمسك بالإطلاق فيما إذا أمكن الأمرين في مقام الثبوت، فيلاحظ الإطلاق في الموضوع والمتعلق بلحاظ مقام الإثبات والإطلاق في هذا المقام موقوف على تمامية مقدمات الإطلاق مع تمكن المتكلم من بيان القيد للموضوع، أو المتعلق، أو الحكم، إذا كان كل من الإطلاق والتقييد في

تنبيه: وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، كان وارداً في مقام البيان من جهة[١] منها، وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى، فلا بد في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى، إلّا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة، كما لا يخفى.

مقام الثبوت أمراً ممكناً، وإلّا فلو كان الإطلاق ضرورياً في مقام الثبوت فلا حاجة إلى التمسك بمقام الإثبات.

وعلى ذلك فالإهمال في مقام الإثبات أمر ممكن إذ يمكن أن يتعلّق به الغرض أو يطرء عدم التمكّن من بيان القيد، وبذلك يمكن دعوى أنّ الإطلاق ينتفي في مقام الإثبات إذا لم يتمكّن المتكلّم من بيان القيد، كما يمكن الإهمال إذا كان غرض المولى الإهمال وعدم التعرض لحال الموضوع أو المتعلّق من حيث الإطلاق أو التقييد.

[١] وحاصله أنّه يمكن أن يكون للمطلق جهات مختلفة ولبعض الجهات عنوان آخر غير عنوان المطلق، فإن احرز أنّ الخطاب وارد لبيان الحكم من جهة دون الجهات الأُخرى بمعنى أنّ الخطاب كان في مقام الإهمال من الجهات الأُخرى، فلابدّ من الإقتصار على خصوص الجهة التي احرز أنّه في مقام البيان من تلك الجهة، وكون الخطاب وارداً في مقام البيان من جهة لا يكفي للحكم بكونه في مقام البيان من سائر الجهات، كما إذا ورد في الخطاب العفو في الصلاة عن الدم الأقل من الدرهم في ثوب المصلّي وبدنه، وقد أحرز أنّ هذا الخطاب في مقام بيان العفو من جهة نجاسة الدم، وأمّا إذا كان للدم عنوان آخر ككونه من توابع ما لا يؤكل لحمه أو من الميتة فلا يحكم بالإطلاق من جهتهما إلّا إذا كان بين الجهتين ملازمة في الحكم عقلاً أو شرعاً أو عادةً، ولذا يقتصر في العفو على الجهة التي أحرز أنّ المتكلم في مقام

. . . .

بيان الحكم من تلك الجهة.

وأوضح منه قوله ﷺ ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[1]، فإنّ المقدار المحرز منه هو كون الخطاب بصدد بيانه أنّ صيد الكلب المعلّم ليس كصيد غيره من الحيوانات التي يكون صيدها ميتة، وأمّا بيان الجواز الذاتي وحلّية الحيوان الذي يصيده الكلب المعلّم فلا تكون الآية الكريمة بصدد بيانه فلا يجوز التمسك باطلاقها فيما إذا شك في كون الحيوان الذي صاده الكلب ممّا يحرم في الشريعة أكله وأنّه داخل في المسوخ مثلاً أو لا يحرم أكله، إذ ليست الآية في مقام بيان هذه الحلية الذاتية كما أنّه ليس في مقام بيان جواز أكل موضع عقر الكلب بلا غسل أيضاً إذ لا يكون وارداً في مقام جواز الأكل من حيث طهارة موضعه أو عدم البأس بنجاسته.

أمّا المحقّق النائيني ﷺ فقد ذهب إلى انحصار جواز التمسك بالاطلاق بما إذا أحرز أنّه في مقام بيان الحكم من جهة، وأمّا إذا شك في كونه في مقام البيان من الجهة الأُخرى، أو احرز عدمه فلا يجوز التمسك بالإطلاق للإلتزام بثبوت الحكم من سائر الجهات وذلك لعدم إحراز كونه في مقام البيان من غير الجهة المحرزة.

لا يقال: الأصل عند العقلاء في الخطاب الصادر هو كون المتكلم في مقام البيان من حيث تمام قيود الموضوع والمتعلق، وإذا احتمل كونه في مقام البيان من سائر الجهات أيضاً فالأصل يقتضي كونه في مقام البيان من الجهة المشكوكة أيضاً.

فإنّه يقال: الأصل عند العقلاء وإن كان كما ذكر إلّا أنّ مورده ما إذا احتمل كونه في مقام الإهمال رأساً، وأمّا إذا أحرز أنّه في مقام البيان من جهة، وشك في كونه في

(١) سورة المائدة: الآية ٤.

. . . .

مقام البيان من سائر الجهات فلا أصل في البين من العقلاء[١].

أقول: يصح ما ذكره ﷺ من عدم جواز التمسك بالإطلاق عند الشك في خصوص ما إذا شك في أنّ الخطاب إنّما ورد لبيان حكم واحد للطبيعي فقط أو أكثر منه بحيث يثبت لبعض افراده حكم آخر كطهارة موضع عقر الكلب أو طهارة الدم الموجود فيه.

وأمّا إذا شك في ثبوت أصل الحكم للمطلق من جهة أُخرى ـ ولو انطبق على بعض وجوداته عنوان آخر ـ فلا موجب للإلتزام بالإهمال بل يحرز كونه في مقام البيان من تلك الجهة الثانية بالأصل وبالاطلاق يثبت الحكم.

نعم لو ثبت لذلك العنوان الآخر حكم مخالف للمطلق بخطاب آخر، فإن كان أحد الحكمين ترخيصياً والحكم الآخر إلزامياً، يلتزم بثبوت الحكم الترخيصي في الوجودات التي لم ينطبق عليها العنوان الآخر، ومن هذا القبيل الدم الأقلّ من الدرهم فيحكم بصحة الصلاة معه حتى لو كان دم ما لا يؤكل لحمه مع ملاحظة العفو عنه في الصلاة ويحكم بمانعيته للصلاة مع ملاحظة النهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ورطوباته وكل شيء منه، ولو كان كلا الحكمين المتخالفين الزاميين، لا محالة يتعارضان في مورد إجتماعهما ويرجع إلى الأصل لو لم يكن في البين قرينة على دخول المجمع في أحدهما المعين.

ويشهد له الحكم بعدم العفو في الدم الأقلّ من الدرهم إذا كان من غير مأكول اللحم بمقتضى الجمع بين ما دلّ على مانعية أجزاء غير مأكول اللحم ورطوباته وما

(١) أجود التقريرات ١ / ٥٢٨.

. . . .

دلّ على العفو عن الدّم الأقل من الدرهم في ثوب المصلّي والحكم ببطلان الصلاة في الدم من مأكول اللحم إذا كان أكثر من الدرهم بمقتضى الجمع بين ما دل على العفو عن الدم الأقل من الدرهم، وموثقة ابن بكير[1] الدالة على جواز الصلاة في كل شيء منه إذا ذكاه الذابح.

وبالجملة لو تمّ ما ذكره المحقق النائيني ﷺ ـ من أنّه مع كون الخطاب وارداً في بيان الحكم من جهة لا يثبت كونه في مقام البيان من جهة أخرى ولو عند الشك ـ لوجب الالتزام بأنّ لا يتمسك باطلاق المطلق إذا انطبق على بعض أفراده، عنوان يكون الحكم في تلك الافراد بهذا العنوان المنطبق عليها غير متيقن، كما إذا ورد الأمر بتغسيل الموتى وشك في إطلاق الحكم لما إذا كان الميت قاتلاً لنفسه، فإنّه يمكن دعوى أنّ الحكم بوجوب التغسيل للميت متيقن إذا لم ينطبق عليه عنوان آخر، وأمّا إذا انطبق عليه عنوان آخر مثل «قاتل نفسه» فوجوب التغسيل له غير متيقن إذ لعلّ أن يكون هذا العنوان مانعاً من الحكم.

---

(١) الوسائل: ج ٣، باب ٢ من أبواب لباس المصلى، الحديث ١.

فصل

إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين، فإما يكونان مختلفين في الإثبات والنفي، وإما يكونان متوافقين[١]، فإن كانا مختلفين مثل (أعتق رقبة) و (لا تعتق رقبة كافرة) فلا إشكال في التقييد، وإن كانا متوافقين، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد، وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى.

وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيد على الإستحباب.

وأورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى، اقتضاه تجرده عن القيد، مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الإطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد، بحمل أمره على الإستحباب.

المطلق والمقيد المتنافيان

[١] الظاهر أنّه ليس مورد الكلام ما إذا تعلّق التكليف أو الوضع بمركب اعتباري في خطاب وكان خطاب آخر قد تعلّق الأمر فيه بشيءٍ عند الإتيان بذلك المركب، أو تعلّق الأمر في الخطاب الثاني بحصة خاصة من المركب كالأمر بالوضوء عند الإتيان بالصلاة أو بالصلاة مع الطهارة، والأمر بطلاق المرأة في طهرها أو بالإستشهاد عند طلاقها، إلى غير ذلك ممّا يكون الأمر في تلك الموارد ظاهراً في الإرشاد إلى دخل الخصوصية في متعلّق التكليف أو في موضوع الوضع شرطاً أو جزءً، وكذا إذا ورد النهي عن شيء عند الإتيان بالمركب أو عن حصة خاصة منه كقوله لا تصل فيما

وأنت خبير بأن التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق، لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كـون الإطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة، بمراد جدّي، غاية الأمر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه، مع أن حمل الأمر في المـقيد عـلى الاسـتحباب لا يوجب تجوزاً فيه، فإنه في الحقيقة مستعمل في الإيجاب، فإن المقيد إذا كان فيه ملاك الإستحباب، كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحباً فعلاً، ضرورة أن ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه.

نعم، فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل، كان من التوفيق بينهما، حمله على أنه سيق في مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل، فافهم.

ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

لا يؤكل لحكه أو لا تتكلّم في صلاتك، وكالنهي عن بيع مكيل أو موزون لم يكل أو لم يوزن، وغير ذلك مما يكون النهي فيها ارشاداً إلى مانعيّة ذلك الشـيء والفسـاد معه، وبالجملة فالموارد التي يكون الأمر والنهي فيها إرشادياً خارجة عن مورد الكلام في المقام.

ثمّ إنّه ربّما لا يكون بين خطابي المطلق والمقيد تـناف لاخـتلاف المـوضوع فيهما كما إذا ورد الأمر بعتق رقبة عند إفطار الصوم، وورد الأمر بعتق رقبة مؤمنة عند ظهار زوجته، فإنّه لا موجب في مثل ذلك لرفع اليد عن ظهور شيء من الخطابين، وكذلك إذا ورد في خطاب «اعتق رقبة»، وفي خطاب آخر «أعتق رقبة مؤمنة» مـع القرينة على تعدّد التكليف بحيث لا يسقط الأمر بالمطلق مع موافقة الأمر بالمقيد كما إذا كان عتق الرقبة مستحباً وعتق المؤمنة واجباً.

. . . .

وأمّا إذا كان بين الخطابين تناف فربّما يكون أحد الخطابين إيجاباً والآخر نفياً كما إذا دلّ خطاب على الأمر بعتق رقبة، والآخر على النهي عن عتق رقبة كافرة، فإنّه يرفع اليد عن إطلاق المتعلّق في الأمر لما تقدم من أنّ النهي في أمثال ذلك ظاهره الإرشاد إلى المانعية وعدم الاجزاء، أو أنّه نهي تحريمي لا يمكن أن يعمّه الأمر بالمطلق نظير ما يقال في النهي عن صوم يوم العيدين بعد ثبوت الأمر بالصوم في مطلق الأيّام، ونظير ذلك ما ورد الأمر بإكرام العالم وورد النهي عن إكرام العالم الفاسق، فإنّ مع النهي عن إكرامه لا يمكن أن يطلب إكرامه.

وأمّا إذا كان الخطابان متوافقين وإيجابيين مع فرض وحدة التكليف، فالمشهور فيه حمل المطلق على المقيد، ويستدل لذلك بأنّ به يجمع بين خطابي المطلق والمقيد.

وردّ بأنّه يمكن الجمع بينهما بوجه آخر وهو حمل الأمر بالمقيد في خطابه على بيان أفضل الافراد، المعبّر عنه باستحباب اختياره.

وأجيب عن الردّ بأنّ رفع اليد عن إطلاق المطلق لا يلازم تصرفا في استعمال المطلق بأن يرفع اليد عن ظهوره؛ لأنّ مع خطاب الأمر بالمقيد يرتفع ظهوره الإطلاقي بانتفاء بعض مقدمات الإطلاق، حيث يعلم بعد ورود خطاب المقيد، عدم ورود خطاب المطلق في مقام بيان تمام الموضوع لوجوب العتق، بخلاف الأمر في خطاب المقيد فإنّ حمله على الإستحباب يقتضي رفع اليد عن ظهوره الوضعي.

وقد أجاب الماتن عن هذا الوجه: بأنّ رفع اليد عن إطلاق المتعلّق أيضاً تصرّف في ظهوره وترك للعمل به، وذلك لأنّ من مقدمات الإطلاق كون المتكلّم بالخطاب في مقام البيان، دون الإهمال والإجمال فيكون مدلول خطابه أنّ تمام الموضوع

. . . .

لوجوب العتق هو الرقبة، فيصحّ أن ينسب إلى المتكلّم أنّه أظهر بخطاب المطلق، أنّ الموضوع لحكمه هو الطبيعي وخطاب المقيّد لا يوجب انثلام هذا الظهور أصلاً، وإنّما يوجب رفع اليد عن أصالة التطابق بينه وبين مقام الثبوت على ما تقدم، هذا *أولاً*.

وثانياً أنّ حمل خطاب المقيّد على أفضل الافراد ليس من التصرف في الظهور الوضعي في الصيغة باستعمالها في الإستحباب تجوّزٌ، بل تستعمل الصيغة في الوجوب ولكن بما أنّ المقيّد مشتمل على ملاك زائد، فيتصف بكونه أفضل الافراد.

نعم إذا أحرز الإطلاق في خطاب المطلق بالأصل المشار إليه سابقاً يكون التوفيق بين الخطابين بأنّه عند القاء خطاب المطلق كان في مقام الإهمال فيقدم المقيد.

وذكر أيضاً أنّ وجه تقديم خطاب المقيّد في الوجوب التعييني على خطاب المطلق لعلّه قوّة ظهوره بالإضافة إليه.

أقول: ما ذكره من أنّه لو كان الحمل على كون المتكلم في خطاب المطلق في مقام البيان بمقتضى الأصل، لأمكن كشف أنّه كان في مقام الإهمال، غير صحيح، فإنّه يوجب بطلان الإطلاق رأساً بحيث لا يجوز التمسك به في رفع احتمال قيد آخر، كما ذكر ذلك سابقاً في ردّ مسلك الشيخ ﷺ.

وامّا قوة الظهور فلا وجه لها، إذ كما أنّ دلالة المطلق على كون متعلّق التكليف هو الطبيعي من غير دخالة قيد آخر بالإطلاق فكذلك دلالة المقيّد على كون الوجوب المتعلق بالمقيّد تعييني بالإطلاق ومقدمات الحكمة أيضاً، فلا ترجيح لأحد الظهورين على الآخر.

وربما يشكل بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات[١]، مع أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكد الإستحباب، اللّهمّ إلّا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبية، فتأمل.

لا يقال: لم يثبت التنافي بين خطابي المطلق والمقيد في الفرض، فإنّه يمكن الإلتزام بتعدّد المطلوب بأن يكون الطبيعي مطلوباً والمقيد مطلوباً آخر، وإن كان يسقط التكليفان بالإتيان بالمقيد.

فانّه يقال: لا يمكن ذلك إذا فرض أنّ الإتيان بالمطلق لا يكفي في سقوط التكليف بالمقيّد ولكن الإتيان بالمقيّد يوجب سقوط التكليف بالمطلق، فإنّ مع بقاء الأمر بالمقيد ولزوم الإتيان به وسقوط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيد، يوجب كون الأمر بالمطلق لغواً فإنّه يرجع إلى التخيير بين الأكثر والأقل.

فالصحيح في المقام هو أنّ الوجه في تقديم خطاب المقيّد وحمل خطاب المطلق عليه، هو ما ذكرنا سابقاً من أنّ خطاب المقيد وإن كانت دلالته على الوجوب التعييني بالإطلاق، إلّا أنّه كالخاص قرينة عرفية على المراد الجدي من خطاب المطلق، ومجرد كون كلّ من الدلالتين بالوضع أو بالإطلاق أو بالإختلاف لا يمنع عن القرينية.

والأمر بكل من المطلق والمقيد بنحو تعدّد المطلوب كما فرض في المناقشة، غير ممكن، نعم الأمر بعتق رقبة غير مؤمنة مترتباً على عصيان الأمر بعتق رقبة مؤمنة ممكن، ولكن هذا الأمر الترتبي خارج عن مدلول الخطابين.

الإطلاق والتقييد في المستحبات

[١] ***وحاصل الإشكال:*** لو كان اللازم في الواجبات هو حمل الأمر بالمطلق على

أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجئ دليل المقيد، وحمله على تأكد استحبابه، من التسامح فيها.

ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف، من وحدة السبب وغيره، من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر.

تنبيه: لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين، بين كونهما في بيان الحكم التكليفي، وفي بيان الحكم الوضعي، فإذا ورد مثلاً: إن البيع سبب، وإن البيع الكذائي سبب، وعلم أن مراده إما البيع على إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد، ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيد ـ بخلاف العكس ـ بإلغاء القيد، وحمله على أنه غالبي، أو على وجه آخر، فإنه على خلاف المتعارف.

المقيد بالإلتزام بأنّ متعلّق الوجوب ثبوتاً هو المقيّد للزم الإلتزام بذلك في المستحبات أيضاً كما إذا ورد في خطاب الأمر بزيارة الحسين عليه السلام في نصف شعبان، وورد في خطاب آخر الأمر بزيارته ليلة نصف شعبان، مع أنّهم لا يلتزمون بالتقييد بل يلتزمون باستحبابين أحدهما زيارته عليه السلام في نهار نصف شعبان ثانيهما زيارته عليه السلام في ليلته.

ولكن لا يخفى أنّ الجواب في مثل ذلك ظاهر لقيام قرينة خارجية على استحباب زيارته عليه السلام في كل زمان، وإن كان الإستحباب مؤكّداً في بعض الأزمنة، ولذا لو زاره عليه السلام في كل من ليلة نصف شعبان ونهاره فقد أتى بمستحبين، وامّا لو لم يكن الأمر كذلك كما إذا ورد الأمر بالإغتسال يوم الجمعة بعد الفجر، وورد في خطاب آخر

. . . .

الأمر بالإغتسال يوم الجمعة بعد الفجر إلى قبل الزوال فيأتي فيه ما تقدّم في الواجبات من حمل المطلق على المقيد، ودعوى أنّ غلبة تعدّد المطلوب في المستحبات قرينة عرفية على عدم الحمل لا تخلو من المناقشة.

إلّا أن يدعى عدم إحراز وحدة الحكم في المستحبات على ما ذكره المحقق النائيني ﷺ في وجه افتراق المستحبات عن الواجبات من أنّ خطاب المقيد في المستحبات مقترن بجواز الترك فلا يكون تناف بين خطابه وخطاب المقيّد[1].

نعم لو كان متعلق الطلب صرف الوجود من الطبيعي وكان خطاب المقيد ناظراً إلى تعيين صرف الوجود يجري فيه ما تقدم في الواجبات من حمل المطلق على المقيد، وبتعبير آخر انّ مع إحراز وحدة الحكم الإستحبابي لا يكون أيّ فرق بين الواجبات والمستحبات.

وذكر الماتن ﷺ وجهاً آخر في الفرق بين الواجبات والمستحبات بالإلتزام في المستحبات باستحباب المطلق أيضاً وعدم حمله على المقيد، إذ عدم الحمل على المقيد من مصاديق التسامح في أدلة السنن بالإلتزام باستحباب المطلق واستحباب المقيد بالمرتبة الأكيدة.

ولا يخفى ما فيه: فإنّ مقتضى التسامح في أدلة السنن عدم ملاحظة شرائط الإعتبار في سند الخبر في استحقاق المثوبة الواردة فيه لا حمل الخبر على غير مدلوله العرفي، حيث إنّه إذا فرض أنّ خطاب المقيد قرينة عرفية على المراد الجدي من خطاب المطلق كان الأخذ بمدلول خطاب المطلق ـ مع قطع النظر عن خطاب

(١) أجود التقريرات ١ / ٥٣٩.

. . . .

المقيد ـ طرحاً للقرينة.

والعمدة هو ما ذكرناه من أنّ في موارد الإستحباب لا يحرز وحدة الحكم بخلاف موارد الإيجاب، حيث إنّ الوجوب التخييري بين فعلين وواحد منهما غير معقول لأنه تخيير بين الأقل والأكثر، فلا يكون في البين إلّا وجوب واحد ثبوتاً، وخطاب المقيد قرينة على تعيين متعلق ذلك الوجوب، مضافاً إلى أنّ الإستحباب المتعلّق بالمقيد مقرون بجوازالترك فيمكن أن يتمسك باطلاق الأمر بالمطلق في إثبات مطلوبية صرف الوجود ولو من غير المقيد فيكون الأمر بالمقيد من طلب أفضل الافراد.

بقي في المقام أمور:

منها: أنّ ما تقدم في وجه حمل المطلق على المقيد لا يجري إذا كان المدلول في كل من خطابي المطلق والمقيد انحلالياً مع توافق الخطابين في الإيجاب والسلب، كما إذا كان مدلول كل منهما ثبوت التكليف أو الوضع لكل من وجودات الموضوع، كما إذا دلّ خطاب على حلّيّة البيع كقوله ﷻ **﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾**، ودلّ خطاب آخر على حلّ البيع يدا بيد، فلا يقتضي الخطاب الثاني حمل المطلق في الخطاب الأوّل عليه، بل يؤخذ بإطلاقه وعموم الحلّ لكل من أفراد البيع، وذكر الحلّ لبعض أفراد البيع في الخطاب الثاني غير مناف للعموم إلّا إذا بني على ثبوت المفهوم للقيد.

وما في عبارة الماتن ﷺ من الإلتزام بالتقييد إذا احتمل دخالة القيد في الحكم لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه قد تقدم أنّ ذكر الحكم للمقيد في خطاب مستقل لا تنحصر فائدته في المفهوم، فمع ورود الخطاب الإنحلالي في المطلق لعلّ يكون

. . . .

الغرض إبلاغ الحكم تدريجاً أو كون المقيّد مورد الإهتمام، لكثرة الإبتلاء به ونحوها، فلا معيّن للإلتزام بالتقييد.

نعم إذا كان الخطابان مختلفين بالإضافة إلى الإيجاب والسلب يرفع اليد عن إطلاق المطلق بالخطاب الوارد في القيد على خلاف حكم المطلق كما إذا ورد النهي عن بيع الغرر، فإنّه يرفع اليد به عن إطلاق حلّ البيع.

فتحصل أنّ حمل خطاب المطلق على المقيد يكون في صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون الحكم المجعول المدلول عليه بالخطابين واحداً تعلّق ذلك الحكم في أحد الخطابين بالمطلق وفي الآخر بالمقيّد، ووحدته إمّا تستفاد من ذكر السبب الواحد لكل من الحكم المتعلّق بالمطلق، والحكم المتعلّق بالمقيد كما إذا علّق في خطاب، الأمر بعتق الرقبة على الإفطار، وفي خطاب آخر علّق الأمر بعتق الرقبة المؤمنة أيضاً على الإفطار، أو تستفاد من أمر آخر كالقرينة الداخلية أو الخارجية.

الصورة الثانية: ما إذا كان الحكم المدلول عليه في كل من الخطابين متنافياً للآخر لاختلاف الخطابين في الإيجاب والسلب كما تقدم، ولو ذكر سبب في خطاب الأمر بالمطلق ولم يذكر سبب في خطاب الأمر بالمقيد كما إذا ورد في خطاب، «من أفطر في نهار شهر رمضان فعليه عتق رقبة»، وورد في خطاب آخر الأمر بعتق الرقبة المؤمنة، بلا ذكر السبب فإنّه لو كان الخطاب الثاني إرشاداً إلى أخذ القيد ودخالته في موارد الأمر بالعتق، لوجب رفع اليد عن الإطلاق في الخطاب الأوّل، وامّا لو كان الخطاب وارداً في مقام الحث على عتق الرقبة المؤمنة واستحبابه لوجب الأخذ بالإطلاق في مورد وجوبه بالإفطار، لعدم التنافي المعتبر في حمل المطلق على المقيّد أصلاً.

تبصرة لا تخلو من تذكرة، وهي: إن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف[١] حسب اختلاف المقامات، فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلي،

ومنها: إذا كانت النسبة بين الخطابين عموم من وجه فإن لم يكن بين الحكمين تناف في مورد اجتماع العنوانين فيؤخذ بهما فيه، كما إذا ورد في خطاب الأمر بإكرام العالم، وفي الخطاب الآخر الأمر بإكرام الهاشمي فيؤخذ بهما في العالم الهاشمي، ومع كون التكليف في كل منهما إلزامياً تكون مخالفتهما في المجمع من قبيل مخالفة التكليفين فيستحق المكلف العقاب على مخالفة كل منهما إذا كان كل من الحكمين إنحلالياً. وامّا إذا كان بين الخطابين تناف بحسب حكمها كما إذا كانا مختلفين في الإيجاب والسلب، وقعت المعارضة بينهما في مورد إجتماعهما فيسقطان فيه لو لم يكن في البين قرينة على تقديم أحدهما أو ترجيح أحدهما على الآخر في مقام المعارضة هذا إذا كان مدلول كل منهما إنحلالياً.

ولو كان مدلول أحد الخطابين طلب صرف الوجود من الشيء ومدلول الآخر النهي عن عنوان آخر، فإن كان التركيب بين العنوانين اتحادياً فلا يثبت بالإطلاق ـ في ناحية صرف وجود الطبيعي ـ ترخيص في التطبيق بالإضافة إلى المجمع، على ما ذكرنا في مبحث اجتماع الأمر والنهي، حيث ذكرنا أنّ الترخيص في التطبيق ينتفي بالإضافة إلى المجمع كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الحكم الترخيصي الثابت للشيء بعنوان، والنهي عنه بالعنوان الآخر بخلاف ما إذا كان التركيب بينهما إنضمامياً، فإنّه لا موجب لرفع اليد عن خطاب الأمر بالطبيعي بالإضافة إلى المجمع غاية الأمر يكون الأمر به على نحو الترتب.

[١] منها: ما أشار إليه بقوله «تبصرة»: وهي أنّ مقتضى الإطلاق يختلف بحسب الموارد فقد يكون مقتضاه كون الحكم الوارد في الخطاب إنحلالياً بحسب انحلال

وأخرى على العموم الاستيعابي، وثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام، واختلاف الآثار والأحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

عنوان الموضوع سواء كان الحكم تكليفاً أو وضعيّاً، كما في قوله ﷻ **﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾**[1]، وما ورد في أنّ غسل الميّت واجب، وقد يكون مقتضاه العموم البدلي كما لو ورد «أعتق رقبة إذا أفطرت في نهار شهر رمضان أو خالفت اليمين»، هذا بالإضافة إلى الموضوع أو متعلّق التكليف، وأمّا بالإضافة إلى إطلاق الحكم فقد تقدم في بحث الأوامر انّ كون وجوب الفعل نفسياً عينياً يستفاد من إطلاق الوجوب المستفاد من مادّة الأمر أو من صيغته أو غيرهما فإنّه إذا قيد وجوب فعل بوجوب فعل آخر ينتزع منه الوجوب الغيري وإذا قيد بمادام لم يحصل الفعل من الآخر يكون الوجوب كفائياً.

وأمّا الوجوب التعييني فقد ذكرنا أنّه يستفاد من إطلاق المتعلّق بمعنى عدم ذكر العدل له، فإنّ الوجوب في موارد التخييري يتعلّق بالجامع بين الفعلين أو الأفعال ولو كان ذلك الجامع إنتزاعياً فمن عدم ذكر العدل لمتعلّق التكليف في الخطاب، يثبت أنّ الوجوب تعيينيّ، وذكر العدل له كاشف عن كون التكليف ثبوتاً متعلقاً بالجامع بينهما وإلّا فلا يتعلّق الوجوب بكل من الفعلين مشروطاً بترك الآخر، فإنّ لازمه ثبوت التكليفين واستحقاق العقابين عند تركهما، وهذا لا يصح إلّا في التخيير عند تزاحم التكليفين في مقام الإمتثال مع عدم ثبوت المرجّح لأحدهما على الآخر.

وبالجملة شأن مقدمات الحكمة إخراج ما هو مهمل بحسب الوضع عن

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

فالحكمة في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي، فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان، ولا معنى لإرادة الشياع فيه، فلا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان، كما أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي، كما في (أحل الله البيع) إذ إرادة البيع مهملاً أو مجملاً، ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، وإرادة العموم البدلي لا يناسب المقام، ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف، أيّ بيع كان، مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها، لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق، ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ في متعلق الأمر، فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته، وإرادة غير العموم البدلي، وإن كانت ممكنة، إلّا أنها منافية للحكمة، وكون المطلق بصدد البيان.

الإهمال عندما يرد في الخطاب ونتيجة الخروج عن الإهمال تختلف بحسب المقامات من كون مقتضاه عموماً شمولياً أو بدلياً أو يعين نوع الطلب أو متعلّقه، فتدبّر.

ولا يخفى أنّ إدخال مباحث أداة العموم على ما تقدم وجل مسائل المطلق والمقيد في مسائل علم الأصول على ما ذكروا في تعريف علم الأصول بأنّها هي المسائل التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم مشكل، فإنّ المباحث المشار إليها يعيّن بها موضوع الحكم أو متعلق التكليف ويعيّن فيها الظواهر الدالّة عليهما، فتدبّر.

فصل

في المجمل والمبيّن

والظاهر أن المراد من المبين في موارد إطلاقه، الكلام الذي له ظاهر، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى[1]، والمجمل بخلافه، فما ليس له ظهور مجمل وإن علم بقرينة خارجية ما أريد منه، كما أن ماله الظهور مبين وإن علم بالقرينة الخارجية أنه ما أريد ظهوره وأنه مؤول، ولكل منهما في الآيات والروايات، وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى، إلّا أن لهما أفراد مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للأعلام، في أنها من أفراد أيهما؟ كآية السرقة، ومثل ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ و ﴿أحلت لكم بهيمة الانعام﴾ مما أضيف التحليل إلى الأعيان ومثل (لا صلاة إلّا بطهور).

ولا يذهب عليك أن إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، ويكون قالباً لمعنى، وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمل.

ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان، ربما يكون مجملاً عند واحد، لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه، ومبيّناً لدى الآخر، لمعرفته وعدم التصادم بنظره، فلا يهمنا التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والابرام في المقام، وعلى الله التوكل وبه الإعتصام.

المجمل والمبيّن

[1] المجمل والمبيّن وصفان، يتّصف الكلام بأحدهما، فيقال: هذا الكلام أو أنّ هذا اللفظ مجمل، كما يوصف كل منهما بأنّه مبيّن، والملاك في الإتصاف بالمبين هو

. . . .

تمامية ظهور الكلام أو اللفظ الوارد فيه، في معنى سواء كان منشأ الظهور، العلم بوضوح مفرداته أو القرينة الخاصة أو العامة، كما أنّ منشأ الظهور في اللفظ أيضاً، امّا العلم بوضعه للمعنى الفلاني أو القرينة على إرادته منه، بخلاف توصيف الكلام أو اللفظ بالمجمل فإنّ ملاك توصيفه عدم ظهوره في معنى خاص لتعدد الوضع في مفرداته، وعدم القرينة على المراد في استعماله، أو مع القرينة الصارفة عن ظهوره الوضعي وعدم قرينة معينة على أحد معانيه المجازية، أو كون الكلام مقترناً بما يصلح أن تكون قرينة على خلاف ظهوره الوضعي أو الإطلاقي، أو من قبيل التكلم بالرمز كأوائل السور، أو أنّ أهل المحاورة لا يعرف ظهوره الوضعي كألفاظ العبادات بناءاً على الصحيحي، أو لا يعرفون معناها المجازي بناءاً على استعمالها في المعاني الشرعية وكانت بنحو المجاز في الإستعمال.

وذكر الماتن ﷺ كغيره انّ وصفي المجمل والمبيّن إضافيان، وربّما يكون الكلام أو اللفظ مجملاً عند أحد لعدم علمه بوضعه بخلاف شخص آخر فإنّه لعلمه بوضعه لا يكون مجملاً عنده، وكذا إذا تصادم ظهوره عند أحد بما حفّ به بخلاف الآخر لعدم تصادم ظهوره بنظره، ولكن لا يخفى أنّ الكلام أو اللفظ لا يتّصف بالإجمال إذا لم يكن الشخص جاهلاً بظهوره عند أهل المحاورة.

ولا يخفى أيضاً أنّه فرق بين المجمل والمهمل، فإنّ في موارد الإجمال يكون للمجمل معنى يريده المتكلم، ولكن لم يكن الكلام المزبور دالاًّ على ذلك المراد لاحدى الأمور المتقدمة بخلاف موارد الإهمال، فإنّ التوصيف بالإهمال وعدم الدلالة تارةً لعدم الوضع، وأخرى لعدم القرينة، وثالثة لعدم إرادة المتكلم منه معنى خاصاً نظير ما تقدم من ورود المطلق في مقام الإهمال، فإنّ اللفظ من جهة وضعه

. . . .

مهمل بالإضافة إلى الإطلاق والتقييد، والمفروض أنّ المتكلم بـه أيـضاً فـي مـقام الإهمال من جهتهما وبذلك يظهر الفرق بين كون المتكلم في مقام الإهمال وكونه في مقام الإجمال.

ثمّ إنّه لا يترتب أثر خاص لكون اللفظ مجملاً أو مهملاً وإنّما الحجيّة تترتّب على الظهور الكلامي سواء كان بالوضع أو بالقرينة الخاصة أو العامة هذا كلّه بحسب الكبرى.

وأمّا بحسب الصغرى فقد وقع الكلام في موارد من الكتاب والسنة، قيل بكون الكلام أو اللفظ الوارد فيه مجملاً كآية السرقة[١]، ومثل قوله تعالى: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾**[٢] و**﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾**[٣] مـمّا أضـيف التـحريم والتـحليل إلى الأعيان ومثل قوله ﷺ «لا صلاة إلّا بطهور»[٤]، ممّا يتردّد الأمر فيه بين نفي الوصف أو الذات، ولكن لا نتعرض لذلك في المقام بعد ما ذكرنا في موارد الإستدلال بها من المباحث الفقهيّة عدم الإجمال فيها، وإن قامت القرينة في بعضها كآية السرقة على خلاف ظهوره الأولي.

(١) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٢) سورة النساء، الآية ٢٣.

(٣) سورة المائدة، الآية ١.

(٤) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

المقصد السادس

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

وقبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام[١] وإن كان خارجاً من مسائل الفن وكان أشبه بمسائل الكلام، لشدّة مناسبته مع المقام.

مباحث القطع

في القطع بالتكليف وأن البحث في بعض ما يترتب عليه خارج عن مسائل علم الأُصول

[١] قد جعل الماتن ﷺ المقصد السادس في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً وذكر أنّه لا بأس قبل البحث فيها بالتكلم في بعض ما يترتب على القطع بالحكم والتكليف وأن لا يكون التكلم فيه خارجاً عن مسائل علم الأُصول، وأشبه بالمسائل الكلامية، ووجه التكلم فيه أنّه يناسب ما يذكر في هذا المقصد للأمارات والطرق إلى الأحكام الفرعية، ولعلّ نظرهُ ﷺ في خروجه عن مسائل علم الأُصول إلى أنّ المسألة الأُصولية كما ذكر في مقدمة الكتاب هي التي تكون نتيجتها موجبة للعلم بالحكم الشرعي الفرعي، بأن تقع تلك النتيجة في طريق استنباطه، أو التي ينتهي إليها أمر الفقيه في مقام العمل، فلا يكون نفس العلم بالحكم الفرعي الحاصل من الاستنباط كالعلم به الحاصل من غيره كضرورة ونحوها داخلاً في مسائل علم الأُصول وكون ما يذكر أشبه بمسائل علم الكلام، فلأنّ البحث في استحقاق العقاب والثواب على مخالفة المنعم وإطاعته مسألة كلامية، ومسألة وجوب اتباع العلم بالتكليف عقلاً وكونه منجزاً له كذلك شبيهة بتلك المسألة، وأما شدة المناسبة مع ما يذكر في

. . . .

المقصد السادس فلأنّ نتيجة اعتبار الأمارات أن يثبت لها بعض ما كان للقطع بالتكليف والحكم عقلاً مع أنّها معتبرة في حق غير العالم، والقاطع بالواقع، فيكون المناسب التعرض لبعض ما يترتب على العلم والقطع عقلاً.

ويرجع إلى ما قرّرنا ما ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ من أن البحث في المقام في الحجة على الحكم الشرعي وإطلاق الحجة على نفس القطع بالحكم والتكليف مسامحة، فإنّ الحجة ما يقع وسطاً في قياس استنباط الحكم الشرعي الفرعي الكلّي، فيقال عصير العنب بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه مما يظن بحرمته، وكلّ ما يظن بحرمته بالظن المطلق أو الخاص يحرم، بخلاف العلم بالحرمة، فإن القول بأن الميتة مما علم حرمة أكلها، وكلّ ما علم حرمته يحرم، غير صحيح، فإنّ العلم بالحرمة لا يمكن أن يؤخذ في موضوع تلك الحرمة.

لا يقال: هذا جار في الظن أيضاً فإنّ حرمة العصير العنبي لا يمكن أن يؤخذ في موضوعها الظن بحرمته سواء كان ظناً مطلقاً أو ظنّاً خاصاً.

فإنّه يقال: الحرمة المأخوذ في موضوعها الظن بالحرمة هي حرمة طريقية، والمأخوذ في موضوعها الظن بالحرمة الواقعية النفسية، فلا إشكال في أخذ الظن بالحكم والتكليف وسطاً في قياس الاستنباط بخلاف القطع بالحكم والتكليف فإنه غير قابل لجعل حكم طريقي بالإضافة إلى الحكم أو التكليف المقطوع.

وهذا بناءً على أن اعتبار الأمارة يكون بجعل الحكم التكليفي الطريقي، وأما بناءً على أنّه باعتباره علماً بالواقع فالأمر كذلك أيضاً، فيمكن وقوع خبر الثقة وسطاً في قياس الاستنباط، فيقال العصير العنبي مما قام خبر الثقة بحرمته بالغليان، وكلّ ما

. . . .

قام خبر الثقة بحرمته يعلم حرمته، فلا محذور في إطلاق الحجة على خبر الثقة بخلاف نفس العلم الوجداني بالحرمة فإنّه غير قابل لأن يقع وسطاً في القياس.

أقول: إنّه مع الإلتزام بأنّ المجعول في الأمارات الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية كما عليه الماتن ﷺ لا تقع الأمارة وسطاً في قياس استنباط الحكم الشرعي بناءً على أنّ الاستنباط إحراز نفس الحكم الشرعي الفرعي فإنّه لا نحرز نفس الحكم بالأمارة المعتبرة، بل يحرز تنجزه أو العذر فيه، فتكون الأمارة المعتبرة وسطاً في قياس تنجّز الحكم والعذر فيه، وهذه الوسطية تجري في القطع بالحكم الشرعي أيضاً فاللازم صحة إطلاق الحجة عليه.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ نتيجة المسألة الأُصولية ما يمكن أن تقع وسطاً في إحراز تنجّز التكليف والعذر فيه بالجعل كما في الظنون لا ما يكون كذلك من غير جعل، كما في القطع أو العلم بالتكليف وجداناً.

وقد يقال: إنّ منجزية القطع بالتكليف أيضاً بالإضافة إلى متعلّقه يكون بالجعل، فإن استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواصل ببناء العقلاء واعتبارهم، حيث إنّ مخالفته هتك للمولى وظلم عليه والظلم والتعدي يوجب استحقاق الذم ومحكوم عليه بالقبح ببنائهم فيكون القطع بالتكليف وسطاً في قياس تنجّز التكليف واستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المقطوع؛ **وفيه** أنّ ترتب استحقاق العقاب على مخالفته بالقطع بالتكليف مطلقاً أو فيما أصاب إما لأنّ الاستحقاق أمر واقعي يدركه العقل، أو أنّه نفس حكم العقل وليس وراء حكم العقل شيء واقعي وعلى كلّ منهما لا يكون ترتبه عليه ببناء العقلاء واعتبارهم، ولذا يثبت هذا الاستحقاق في

فاعلم أن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي[١].

المخلوق الأول من الإنسان قبل أن يتعدد العقلاء أو يتكثروا، وسيأتي التعرض لذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

[١] قد ذكر ﷺ أنّ البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعي فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه، فإمّا أن يحصل له القطع به، أو لا، فإن لم يحصل له القطع فلابد من أن ينتهي أمره إلى ما يستقل به العقل من اتباع الظن إن حصل له الظن، والتزم بتمام مقدمات الانسداد على نحو الحكومة، وإن لم يحصل له الظن يتعيّن الرجوع إلى الأُصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير باختلاف الموارد على حسب ما يأتي الكلام فيها في محلّه، ثمّ قال: وحيث عمّمنا متعلق القطع ولم نقيّده بالأحكام الواقعية وقيّدناه بالفعلي، لم يبق وجه لتثليث الأقسام، ويكون التقسيم على تعميم متعلق القطع للحكم الواقعي والظاهري، وتقييده بالفعلي ثنائياً لا محالة، فإنّ المكلف إمّا أن يكون قاطعاً بالوظيفة الشرعيه لنفسه أو لمقلديه سواءً كانت تلك الوظيفة واقعية أو ظاهرية فيعمل بها، وإن لم يكن قاطعاً بها فلابد من الرجوع إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن على تقدير الانسداد والحكومة في موارده، وفي غيرها إلى الأُصول العقلية.

أقول: قد ذكرنا أن مسلكه في اعتبار الأمارة جعل الحجية لها أي المنجزية والمعذرية، والحجية حكم وضعي لا تكون بنفسها حكماً تكليفياً بالإضافة إلى الفعل، ولا مستتبعاً له فلا يكون في موردها علم بالحكم الشرعي الفعلي الواقعي أو الظاهري بالإضافة إلى الواقعة الملتفت إليها، بل قطع بالحجية التي حكم على الأمارة القائمة بحكم الفعل، لا حكم للفعل الذي قامت الأمارة على حكمه، ومن الجملة لا يكون في موارد الأمارات المعتبرة على مسلكه قطع بحكم شرعي واقعي أو

. . . .

ظاهري بحيث يكون المقطوع حكماً شرعياً فرعياً.

ثم قال ﷺ : وإن أبيت إلّا عن تثليث الأقسام فالأولى **أن يقال:** إنّ المكلّف إمّا أن يحصل له القطع بالحكم الواقعي أو لا، فإن لم يحصل، فإما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، ويرجع مع عدم حصول العلم وعدم قيام الأمارة المعتبرة إلى القواعد التي تقرّرت في حق غير القاطع بالحكم الواقعي، ولغير من قام عنده الطريق المعتبر سواء كان تقرّرها بالشرع أو بالعقل والوجه في الأولوية أنّه مع هذا النحو من التثليث لا تتداخل الأقسام الثلاثة بحسب أحكامها، بأن يورد عليه بأنّ موارد الظن غير المعتبرة مورد للأصول العملية مع أنّه على تثليث الشيخ ﷺ غير داخل في مواردها، كما أنّه لو اعتبر الشارع في مورد غير الظن طريقاً كخبر غير المتحرز عن الكذب فإنّه يتعيّن الأخذ به مع أنّ على ما ذكره الشيخ داخل في موارد الأُصول العملية.

ما ذكره الشيخ ﷺ في تثليث حالات المكلف عند التفاته إلى الحكم الشرعي في واقعة

أقول: لم يكن غرض الشيخ ﷺ مما ذكره في المقام بيان النتائج للمباحث المفصّلة الآتية، بل كان غرضه بيان الموضوع للمباحث الآتية، ولذا لم يذكر فيما ذكره حكم القطع ولا الظن، وذكر عند الشك الرجوع إلى الأُصول العملية لكون الموضوع في المقصد الثالث للمباحث المذكورة الأُصول العملية لا نفس الشك، ولذا ذكر في آخر كلامه في المقام. فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة، وعلى التقسيم الثاني لا يعلم الموضوع في المباحث، بل لو كان الغرض مما ذكره في المقام بيان النتائج للمباحث الآتية لم يكن موجب للتقسيم أصلاً لا ثلاثياً ولا ثنائياً، بل كان المناسب أن يذكر بأنّه على المكلّف عند التفاته إلى الحكم الشرعي للواقعة تحصيل المؤمن فيها برعاية الوظيفة الفعلية فيها المقرّرة من قبل الشرع أو العقل، مع أنّ

. . . .

أشكال التداخل على ما ذكره الشيخ ﷺ غير صحيح، فإنّه لم يذكر أنّه مع حصول الظن يعمل بالظن ولا يرجع إلى الأُصول العملية ليورد عليه بأنّه مع عدم اعتبار الظن يكون مورده مورد الأُصول العملية، وما ذكر الماتن في تعليقته من أنّ اللازم مع اعتبار الشارع ما لا يفيد الظن ولو نوعاً كخبر غير المتحرز عن الكذب هو العمل به، ولكن مقتضى كلام الشيخ ﷺ العمل بالأُصول العملية فهو وإن يكن كما ذكر إلّا أن هذا مجرّد فرض، وما ذكره الشيخ بملاحظة ما هو الواقع خارجاً من عدم اعتبار شيء في ثبوت الأحكام الكلية غير العلم والعلمي المعبر عن الثاني بالظن المعتبر، بل بناءً على تثليث الماتن يكون البحث في مسألة حجية خبر العدل والثقة بحثاً عن وجود الموضوع وما هو بمفاد (كان) التامة، بخلاف ما صنعه الشيخ فإنّه عليه يكون البحث من ثبوت الحكم للموضوع كما هو مفاد (كان) الناقصة، وقد ظهر مما ذكرنا أنّه ليس في التثليث الذي ذكره الشيخ ﷺ خلل من حيث تداخل الأقسام، كما ظهر مما ذكرنا قبل ذلك أنّ الحجة لا تطلق على نفس القطع بالتكليف والحكم بمعنى أنّه لا يكون وسطاً لإثبات الحكم الذي تعلق به القطع بخلاف الظن مع اعتباره فإنّه يكون وسطاً في الاستنباط ويثبت الحكم الذي تعلّق به بنحو من الإثبات.

أخذ العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر لا يكون حجة في باب الأدلة وبيان المراد من الالتفات إلى الحكم

ثم إن العلم بحكم إذا أُخذ موضوعاً لحكم آخر وأن يقع وسطاً في القياس ويثبت به الحكم الآخر، **فيقال:** إن الفعل الفلاني مما علم حرمته، وكلّ ما علم حرمته يجوز الإفتاء بحرمته، ولكن لا يطلق عليه الحجة في اصطلاح الأُصوليين، فإنّ الحجة عندهم ما يثبت حكم متعلّقه لا حكماً آخر، وبالقياس المزبور يثبت جواز الإفتاء

. . . .

بحرمته لا نفس حرمة ذلك الفعل بخلاف الظن والأمارة المعتبرة فإنّه يثبت به الحكم المظنون.

ولا يخفى أنّ المراد بالالتفات إلى الحكم الشرعي في واقعة الفحص عن مدرك الحكم فيها المعبّر عنه بالالتفات التفصيلي المختص للمجتهد، فإنّ ما يصلح أن يحصل معه العلم بحكم الواقعة أو الظفر بالأمارة المعتبرة فيها هو هذا الالتفات الذي يكون الحكم الملتفت إليه متعلقاً بالمجتهد تارة وبمقلديه أُخرى ويتعلّق بهما ثالثة، وليس المراد أن الالتفات التفصيلي بالمعنى الآخر لا يتحقق من العامي، وهو فحصه عن مدرك الحكم الشرعي في الواقعة التي يمكن ابتلاؤه بها يعني الفحص عن فتوى المجتهد الذي يعتبر فتواه فيها، بل المراد أن هذا غير مراد في المقام؛ لأنّ ما ذكر في المقام تمهيد لبيان الموضوعات التي يبحث عن أحكامها في المباحث الآتية أو بيان لنتائج تلك المباحث وشيء منهما لا يرتبط بالعامي، وإن كان اعتبار الأمارات والأُصول العملية غير مختص بالمجتهد بالمعنى الذي يأتي بيانه.

بقي في المقام أمر لا بأس بالتعرض له، وهو ما يقال من أن المجتهد كيف يأخذ بالأُصول العملية في الوقائع التي هي راجعة إلى مقلّديه، مع أنّ الموضوع لتلك الأُصول هو الشاكّ في حكمه الواقعي، والمقلد لا يلتفت إلى كون الحكم الواقعي في تلك الواقعة مشكوكاً، ليتمّ في حقه الموضوع للحكم الظاهري.

وبتعبير آخر شك المجتهد فيها غير موضوع للأُصول لاختصاص الحكم الواقعي بغيره، والشك الموضوع فيها لا يحصل للمقلد كما هو فرض غفلته من كون الحكم الواقعي في الواقعة مشكوكاً، بل لو كان الحكم الواقعي عاماً مجعولاً في حق العامي والمجتهد، فالشك فيها بالإضافة إلى المجتهد لا العامي ليتمّ الموضوع

. . . .

للحكم الظاهري بالإضافة إلى كلّ منهما.

وربما يجاب عن الإشكال، بأن المجتهد في الوقايع نائب عن مقلّديه فيحسب شكّه شكّاً منهم، وقد ذكر ذلك الشيخ الأنصاري في بعض كلماته وتبعه بعض من تأخر عنه ﷺ، وذكر المحقق الاصفهاني ﷺ أنّ ما دلّ على جواز التقليد مقتضاه تنزيل المجتهد منزلة مقلديه، فيكون مجيء الخبر إلى المجتهد بمنزلة مجيئه إلى مقلديه، ويقين المجتهد وشكّه بمنزلة يقين مقلديه وشكّهم، والمجتهد هو المخاطب في موارد الأمارات والأُصول عنواناً، والمقلّد هو المخاطب لبّاً، وإلّا كان تجويز الإفتاء والاستفتاء لغواً.

أقول: لو ثبت دعوى نيابة المجتهد عن العامي لا يبقى الإشكال، بأن العمل بمقتضى الأُصول العملية مشروط بالفحص وعدم الظفر بالدليل على التكليف أو الحكم الواقعي والمقلّد عاجز عن هذا الفحص فلا يتحقق في حقّه شرط اعتبارها، وكذا الشرط في اعتبار أمارة في واقعة يكون بإحرازها وعدم المعارض لها أو عدم الظفر بها بعد الفحص، والعامي عاجز عن ذلك، والوجه في عدم بقاء الإشكال أنّ المجتهد في فحصه عن الدليل على الحكم الواقعي وعدم الظفر بالدليل عليه أو ظفره به وعدم المعارض له يكون نائباً عن العامي بمقتضى فرض النيابة، ولكن الدعوى لم تثبت بدليل، ولا بما دلّ على جواز الإفتاء والاستفتاء، فإن المستفاد مما دلّ على جواز الإفتاء جواز تعيين الكبرى المجعولة في الوقايع بحسب مقتضى الأدلّة القائمة بالكبريات المجعولة فيها، وأما الشك الموضوع في أدلّة الأُصول وخطاباتها فلا يعمّ الشكّ غير المباشري، وأنّ شكّ المجتهد يحسب شكاً من المقلد ويقينه يقيناً من المقلد، فلا يستفاد مما ذكر شيءٌ.

أو ظاهري، متعلق به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع به، أولا، وعلى الثاني، لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الإنسداد ــ على تقدير الحكومة ــ وإلّا فالرجوع إلى الأصول العقلية: من البراءة والاشتغال والتخيير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء اللّٰه تعالى.

الوجه في جواز رجوع العامي إلى المجتهد في موارد الأمارات المعتبرة والأُصول العملية

والصحيح في حلّ الإشكال هو أنّ العامي يرجع إلى المجتهد في تعيين الأحكام المجعولة في كلّ من الوقايع التي يبتلي بها لكونه جاهلاً بتلك الأحكام المجعولة وكون المجتهد عالماً بها سواءً كان علم المجتهد بها وجدانياً حاصلاً له من ملاحظة مداركها أو علماً تعبدياً كما إذا كان حاصلاً بقيام أمارة معتبرة عنده بحكم الواقعة أو لأصل محرز مفاد خطاب اعتبار كونه عالماً بحكم الواقعة كما هو مفاد خطابات الاستصحاب بناءً على شمولها لموارد الشبهات الحكمية، وبما أنّ العامي في جميع هذه الموارد جاهل بالحكم الشرعي المجعول في الواقعة يكون تعيين المجتهد الحكم الشرعي المجعول فيها بنظره المعبر عنه بالفتوى جائزاً لفرض علمه بالحكم حتّى فيما كان الحكم المجعول بحيث لا يعمّه؛ لأنّه من الأحكام المجعولة للنساء مثلاً، وفتواه فيها معتبرة في حق العامي المفروض كونه جاهلاً به فتحسب فتواه علماً للعامي مطلقاً أو بعد أخذه كما هو مقتضى ما دلّ على وجوب رجوع الجاهل بالحكم المجعول إلى العالم به، مثلاً مقتضى خطابات الاستصحاب فيما إذا أحرز المجتهد الحكم المجعول في الواقعة المشكوكة سعته أو ضيقه هو أنه عالم بسعته فيكون رجوع العامي الجاهل إليه من رجوع الجاهل إلى العالم.

مثلاً إذا رأت ذات العادة الوقتية والعددية دماً أصفر ثلاثة أيّام وانقطع ولم يظهر

وإنما عممنا متعلق القطع، لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، وخصصنا بالفعلي، لإختصاصها بما إذا كان متعلقاً به ـ على ما ستطلع عليه ـ ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ من تثليث الأقسام.

وإن أبيت إلّا عن ذلك، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع

للمجتهد أن الثلاثة أيّام ملحقة بالحيض أو أنّها استحاضة، وأفتى بكونه حيضاً لعلمه بحيضها قبل تلك الأيّام وبقائه فيها، فمفاد خطابات الاستصحاب علمه بأن ذات العادة إذا رأت الصفرة بعد عادتها وانقطع قبل عشرة أيّام فحيضها مجموع الدم، وبهذا يعلم الحكم بالحيض على ذات العادة، ومدرك المرأة الآخذه بفتواه ليس هو الاستصحاب **ليقال:** بأن الموضوع للاستصحاب لم يحصل للمرأة بل مدركها ما دلّ على اعتبار فتوى المفتي في حقها والاستصحاب مدرك لفتوى المفتي لعلمه بحدوث الحكم في حقها وشكه في بقائه لها، وبهذا يظهر وجه جواز رجوع العامي إلى المجتهد في الموارد التي يفتي فيها بالحكم الظاهري بالحلية والإباحة، بمقتضى خطابات أصالة الحلّ أو البراءة، فإنّ علمه بالحكم الظاهري موضوع لجواز الإفتاء به في الواقعه، وبما أن العامي جاهل بحكم الواقعة، ولو بحكمها الظاهري يعتبر في حقه فتواه بها، فمدرك المجتهد للحلية الظاهرية وفتواه بها خطابات أصالة الحل أو أصالة البراءة، وأما العامي فمدركه فيها هو ما دلّ على جواز رجوع الجاهل بحكم إلى العالم به، ولو كان ذلك الحكم حكماً ظاهرياً، وبتعبير آخر للمجتهد في موارد أخذه بالأُصول العملية التي مفادها أحكام ظاهرية علمان، علم بأن الواقعة خالية عما اعتبر علماً بالتكليف الواقعي حتى بالإضافة إلى العامي، وعلم بأنّ الحكم الشرعي مع خلو الواقعة عن ذلك حلية الفعل، وإذا رجع العامي إلى فتوى المجتهد فيها بالحلية

أولا، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع، ومن يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي في محله ـ إن شاء اللّه تعالى ـ حسبما يقتضي دليلها.

وكيف كان فبيان أحكام القطع وأقسامه، يستدعي رسم أمور:

الأمر الأول: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً[١]، ولزوم الحركة على طبقه جزماً وكونه موجباً لتنجّز التكليف الفعلي فيما أصاب.

الظاهرية. فقد رجع فيها إلى المجتهد في كلا العلمين وإن لم يلتفت إلى ذلك تفصيلاً، وفحص المجتهد في الوقايع لحصول العلم الأوّل لا أنّ للفحص بنفسه خصوصية وموضوعية، ويأتي تمام الكلام في ذلك في بحث جواز التقليد إن شاء اللّه تعالى.

وجوب العمل بالقطع عقلاً

[١] ظاهر كلامه ﷺ أنّه مع القطع بالحكم الفعلي يترتب عليه عقلاً وجوب متابعته والعمل على طبقه، وأن القطع بالتكليف الفعلي يوجب تنجّزه فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وكون العمل به عذراً فيما إذا أخطأ قصوراً، وقال: صريح الوجدان ـ أي عقل كل إنسان ـ شاهد وحاكم بذلك فلا يحتاج إلى إقامة الدليل على ذلك.

أقول: لا ينبغي التأمل في أن وجوب متابعة القطع بالحكم الفعلي عين لزوم العمل على طبقه، فالمراد منهما واحد، وأنّ الثاني عطف تفسير للأوّل، وهل كون القطع بالتكليف الفعلي ووجوب متابعته أيضاً عين كونه منجّزاً للتكليف فيما إذا أصاب كما احتمل البعض، أو أنّ المراد منهما متعدّد؟ وظاهر كلامه كما ذكرنا تعدّدهما وكون كلّ منهما مترتباً على القطع بالتكليف عقلاً من غير أن يكون بينهما

باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً، وتاثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان. ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تاليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً.

ترتب، ولكن الصحيح أن المترتب على القطع بالتكليف تنجّزه فيما إذا أصاب ويترتب عليه لزوم متابعته، بل المتابعة للتحرز عن العقاب المترتب على مخالفته أمر جبّلي منشأه حبّ النفس لا حكم العقل، ولذا لا يختصّ بالإنسان فالكلب يفرّ إذا أحسّ رميه بالحجارة ويمتنع الحيوان عن الدخول في النار أو الماء بإحساسه احتراقه بها أو غرقه فيه إلى غير ذلك، غاية الأمر إحراز الضرر في الحيوان يختصّ بحسه الضرر الفعلي، بخلاف الإنسان فإنّه يحرز الضرر الغائب وما هو ضرر مادي أو معنوي فإنّه صاحب عقل.

وعلى الجملة تنجّز التكليف بتعلق القطع به عقلي حيث يرى العقل استحقاق الشخص العقاب بمخالفة التكليف المقطوع به، وأمّا الفرار عن هذا الاستحقاق بموافقة التكليف والعمل على طبقه فهو أمر جبّلي للإنسان يترتب على تنجز التكليف وإحرازه استحقاق العقاب على مخالفته، وربما من ذكر أنّ تنجّز التكليف بالقطع به عين وجوب متابعته التزم بكون الفرار من الضرر أمراً جبلّياً ارتكازياً لا يختصّ بالإنسان، وأنّ شأن العقل الإدراك لا الإلزام والإيجاب، ولكن العجب أنّه إذا كانت منجزية القطع بالتكليف بالعقل فكيف يكون وجوب متابعته الذي هو أمر جبلي لا تكليف من العقل عين المنجزية، ثمّ إنّ ظاهر كلام الماتن أنّ تنجّز التكليف بتعلق القطع به أثر عقلي ولا يكون مجعولاً إلّا بالتبع كوجوب متابعته، ولكن لا يخفى أنّ القطع بالتكليف موضوع لحكم العقل بعدم قبح العقاب على مخالفته المعبّر عن

وبذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً[١] مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الإصابة وكما لا يخفى.

عدم قبحه بالاستحقاق، وهذا الاستحقاق ليس جعله تبعياً بأن يوجد تبعاً، بما يوجد به القطع، نظير وجود الحرارة تبعاً لما يوجد به النار كما هو ظاهر كلامه، نعم لو كان استحقاق العقاب أمراً واقعياً يوجد بوجود القطع بالتكليف تبعاً وكان العقل مدركاً، أمكن القول بأنّ تنجز التكليف يوجد بما يوجب القطع بالتكليف تبعاً، والظاهر أنّ الاستحقاق ليس له موطن إلّا العقل يعني حكمه وليس أيضاً ببناء العقلاء لما تقدم من ثبوت الاستحقاق عند العقل قبل أن يفرض في عالم الخلق تعدّد العاقل فضلاً عن العقلاء، وكون شأن العقل هو الإدراك لا ينافي أن يعتبر ما يكون واقعيته بعين اعتباره كما في حكمه بحسن العدل وقبح الظلم هذا بالإضافة إلى منجزية القطع، وأمّا معذريته فيما إذا أخطأ بأن أوجب العمل به مخالفة التكليف الواقعي فيأتي بيان أن المعذّر هو عدم وصول التكليف الواقعي والغفلة عنه لا نفس القطع المزبور.

[١] لا يخفى أنّ التكليف المقطوع به مع النهي عن العمل بالقطع لا يكون من اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وواقعاً فيما أصاب، فإنّ التكليف المقطوع كالنهي عن العمل بالقطع في نفسهما من الاعتبارات الخارجة عن الأُمور الواقعية التي لا تجتمع أضدادها ولا مثلان منها في مورد، بل يكون الوجه في امتناع اجتماعهما المناقضة في المبدأ أو ناحية المنتهى لهما، وإذا كان المبدأ في التكليف المقطوع به لا ينحصر في صورة حصول القطع به من وجه خاص، وكان الغرض منه العمل على طبقه مع وصوله لا يمكن المنع عن العمل بالقطع به للزوم المناقضة واقعاً أو بنظر القاطع، بخلاف ما إذا كان المبدأ للتكليف المقطوع به منحصراً على صورة القطع به من وجه خاص، أو كان الغرض منه مختصاً بصورة وصوله إلى المكلف من ذلك الوجه فإنّه

ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً [١] وما لم يصر فعلياً لم يكد يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة.

لا بأس بالمنع عن العمل بالقطع به إذا حصل من غير ذلك الوجه حتّى مع عدم إمكان تقييد التكليف بذلك الوجه، وعلى الجملة فيمكن أن يكون مبدأ التكليف والغرض منه أخصّ من التكليف المنشأ فيصح النهي عن العمل بالقطع به في غير موردهما كما يأتي بيان ذلك تفصيلاً.

تعلق القطع بالحكم الانشائي

[١] مراده ﷺ بيان أنّ منجزية القطع ينحصر على ما إذا كان التكليف المقطوع به فعلياً، وأمّا لو كان إنشائياً فالقطع بالتكليف الإنشائي لا يوجب استحقاق العقاب على مخالفته، وإن قد يوجب موافقته استحقاق المثوبة عليها، كما إذا كان عدم فعليتها لتسهيل الأمر على العباد، ولذا قيّد ﷺ في تقسيم حالات المكلّف عند التفاته إلى حكم شرعي بكونه فعلياً وفعلية التكليف عنده بتعلق إرادة المولى بالفعل أو تعلق كراهته زائداً على إنشاء الطلب المتعلّق بالفعل أو الترك؛ ولذا جعل مرتبة الفعلية مرتبة اُخرى بعد مرتبة إنشائه، ولكن لا يعتبر عند الماتن أن تكون فعلية التكليف المنشأ مع قطع النظر عن تعلّق العلم به، بل لو كان الموضوع في فعليته حصول العلم به لكانت فعليته مقارنة لحصول العلم به فيكون العلم به منجّزاً مثل ما كان فعلياً مع قطع النظر عن تعلّق العلم به.

وقوله ﷺ: «نعم في كونه في هذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً...»، ناظر إلى ما إذا كانت فعلية التكليف مع قطع النظر عن تعلق العلم به، فإنّ دعوى المناقضة أو التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري منحصرة بهذه الصورة، كما يأتي

وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة، وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت اللّٰه عنه، كما في الخبر، فلاحظ وتدبر.

الكلام في ذلك في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وقد ذكرنا في بحث الواجب المطلق والمشروط أنّه لا تتعلق إرادة المولى بفعل العبد، فإنّ فعل العبد بما هو فعل العبد غير مقدور للمولى بما هو مولى، بل إرادة المولى تتعلق بفعل نفسه وهو طلب الفعل أو منع العبد عنه إنشاءً بغرض أن يكون طلبه داعياً له إلى الإتيان به ونهيه داعياً إلى تركه مع وصوله إليه، وأما الطلب بداعي التحقير أو التهديد وغير ذلك فلا يكون من التكليف والحكم وإن سمّاه الماتن حكماً إنشائياً.

نعم، لفعلية الحكم والتكليف معنى آخر وهو الصحيح، حيث إنّ جعل الحكم والتكليف إذا كان بمفاد القضية الحقيقية التي يجعل المولى في ذلك المقام الحكم لموضوعه على تقدير تحقق الموضوع خارجاً بأن يكون المجعول حكماً لتقدير حصوله من غير نظر عند الجعل إلى وجوده أو عدمه بحسب الخارج يثبت الحكم في مقام الجعل والإنشاء فقط، وإذا خرج العنوان المفروض كونه موضوعاً إلى الخارج بأن صار متحققاً خارجاً يكون ذلك الحكم المجعول فعلياً بفعلية وجود الموضوع، فمرتبة فعلية الحكم تفترق عن مرتبة إنشائها بذلك، وهذا بخلاف الحكم المجعول، بمفاد القضية الخارجية، حيث لا يكون له مرتبتان بل جعله فعليته وفعليته جعله، ويفصح عن ذلك رجوع الحكم المجعول بمفاد القضية الحقيقية إلى قضية شرطية يكون الشرط فيها فعلية الموضوع ولو بقيده، والجزاء ثبوت الحكم له بخلاف المجعول بالقضية الخارجية، ويترتب على ذلك أن الحكم الواقعي في موارد الحكم الظاهري محفوظ بفعليته، ويأتي بيان أنّ فعليته لا تصادم الحكم الظاهري

نعم، في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، فانتظر.

الأمر الثاني: قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته[١].

الثابت بمفاد الأصل في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

الكلام في التجري والانقياد

[١] يقع الكلام في التجري في مقامين:

الأول: في استحقاق العقاب وأنّ التجري يوجبه أم يختص استحقاقه بالمعصية.

والثاني: في حكم الفعل المتجرى به وأنّه يتعلق به الحرمة، وأنّ الفعل المتجرى به لا يكون حراماً شرعياً بالقطع بحرمته.

ذكر الماتن ﷺ في المقام الأول أن استحقاق العقاب على مخالفة القطع بالتكليف في صورة عدم إصابته الواقع كاستحقاقه عليها في صورة الإصابة، كما أن موافقة القطع بالتكليف موجبة لاستحقاق المثوبة في صورة خطأ القطع كاستحقاقها في صورة إصابته الواقع، وذلك بشهادة الوجدان بأنّ العبد في صورة مخالفته القطع بالتكليف مع عدم إصابته الواقع لخروجه عن رسوم العبوديّة وكونه بصدد الطغيان على مولاه وعزمه بعصيانه يستحق الذم والعقاب، كما أنّه في صورة موافقته مع عدم إصابة قطعه الواقع لقيامه بما هو مقتضى العبوديّة من عزمه وبنائه على الطاعة يستحق المدح والثواب.

. . . .

نعم، لا يستحق العبد مؤاخذة أو مثوبة بمجرّد سوء السريرة وحسنها، وإنّما يستحق اللوم أو المدح بمجرّدهما كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة ويستحق الجزاء بالعقوبة أو المثوبة مضافاً إلى المدح أو الذمّ إذا صار بصدد الجري على طبق سوء السريرة أو حسنها والعمل على وفقهما، بأن جزم وعزم على العصيان أو الطاعة، وكلمة (ما) في قوله: «بما يستتبعانه» مصدرية والباء للسببية وضمير الفاعل التثنية راجع إلى سوء السريرة وحسنها، وضمير المفعول إلى الاستحقاق، فيكون مفاده أنّ صاحب سوء السريرة أو حسنها يستحق اللوم أو المدح بسبب استلزام سوء السريرة وحسنها الاستحقاق لهما كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة. واستشهد لما ذكره بحكم العقل فإنّه الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة والعصيان وما يلزم لهما من استحقاق النار والجنة.

ثم عطف عنان قلمه إلى المقام الثاني، وذكر أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به لا يخرج عن حكمه بحصول القطع بخلافه، ولا يتغير حسنه أو قبحه بالاعتقاد المخالف للواقع لوضوح أنّ القطع بالحرمة أو الوجوب لا يكون من العناوين المقبّحة والمحسّنة للفعل، وأنّ الموجب لصلاح الفعل هو الأثر المترتب عليه، ويترتب ذلك الأثر عليه سواء كان المكلّف ملتفتاً إلى عنوان الفعل كما في صورة إصابة قطعه الواقع أو غافلاً عنه كما في صورة خطئه، وعلى الجملة لا يتغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية وعدمها للمولى باعتقاد الخلاف وقوله: «بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة» إشارة إلى مخالفة القطع الواقع في موارد القطع بالحكم الكليّ، كما إذا جزم بحرمة شرب التتن وكان في الواقع حلالاً، وإلى مخالفته الواقع في الموضوعات الخارجية، بأن اعتقد بأنّ شرب مايع شربٌ للخمر، وكان في الواقع شرباً للخلّ وعبر عن الأول بتعلق

. . . .

القطع بغير ما هو عليه من الحكم، وعن الثاني بتعلقه بغير ما عليه من الصفة.

في اتصاف الفعل بالحسن والقبح

ثم إنّه ﷺ ذكر برهاناً بعد دعوى الضرورة والوضوح في أنّ القطع بالحكم أو الصفة لا يكون من العناوين المحسّنة والمقبّحة، وهو أنّ الفعل المتجرى به وكذا المنقاد به لا يكون اختيارياً، حيث إنّه لم تتعلق إرادة الفاعل به بعنوانه الواقعي لغفلته عنه، وما يكون مقصوداً له لم يحصل، فإن المتجري يريد شرب الخمر وشربها لم يحصل، وما هو حاصل شرب الماء، وشرب مقطوع الحرمة، ولم يكن شيء منهما مقصوداً. أمّا الأول فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّ القاطع يقصد الفعل بعنوانه الواقعي لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل المتجري لا يكون ملتفتاً غالباً إلى انطباق عنوان مقطوع الحرمة على فعله ليقصده بهذا العنوان كما في موارد القطع بخلاف الصفة الواقعية بل في غيرها.

أقول: ما ذكره ﷺ من أنّ انطباق عنوان على فعل إنّما يكون موجباً لاتصافه بالحسن أو القبح عقلاً إذا كان الفاعل عند الفعل ملتفتاً إلى انطباقه عليه، صحيح، ولكن لا يعتبر أن يكون الالتفات إليه تفصيلاً بل يكفي الالتفات الإجمالي والمتجري عند الفعل ملتفت إجمالاً إلى انطباق ارتكاب مقطوع الحرمة ومخالفة القطع على فعله.

في أن الفعل المتجرى به اختياري وعمدي

وفعله بهذا العنوان اختياري عمدي مسبوق بالإرادة والاختيار، فالمتعيّن في وجه عدم تغير الفعل عما هو عليه من الصلاح أو الفساد هو الوجدان، حيث يشهد

. . . .

الوجدان بأن الأثر المترتب على الفعل لا يتخلّف عنه بإصابة اعتقاد فاعله الواقع أو عدم إصابته، والحكم الشرعي يتبع صلاح الفعل أو فساده الواقعيين، ولا يكون مع خلوه عنهما محرّماً أو واجباً، وعلى ذلك فالفعل بعنوان مقطوع الحرمة غير حرام شرعاً وإذا لم يصادف القطع الواقع فالفعل على ما هو عليه من عدم الفساد، كما أنّه بعنوان مقطوع الواجب لا يكون واجباً، وإذا لم يصادف قطعه الوجوب الواقعي فليس فيه وجوب.

وأيضاً ما ذكره ﷺ، من أنّ عدم الالتفات إلى عنوان الفعل عند الارتكاب يوجب كون ذلك الفعل غير اختياري، فهو غير صحيح، فإنّ عدم الالتفات إلى عنوانه يوجب كون الفعل خطئياً، حيث إنّ الالتفات ولو إجمالاً يوجب صدق عنوان التعمد لا صدور الفعل من غير إرادة، والمتجّري بشرب مايع قاطع بأنّه خمر لو لم يرد شرب ذلك المايع لم يتحقق شرب الخمر، ولكنه بما أنّه غير ملتفت إلى عنوانه الواقعي وهو كونه ماءً لم يتعمّد إلى شرب الماء.

ومما ذكر يظهر أنّ ما ذكره الماتن ﷺ من بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما كان عليه من الحسن والقبح، يتعين أن يراد من الحسن الصلاح ومن القبح الفساد، وإلّا فالفعل الخطئي لا يتصف بالحسن أو القبح الفاعلي، بمعنى استحقاق فاعله المدح على ذلك الفعل أو الذم عليه، ووجه الظهور أن لا دخالة للالتفات إلى عنوان الفعل في صلاحه وفساده ولكن الالتفات إلى العنوان ولو إجمالاً دخيل في حسنه وقبحه الفاعليين.

كما ظهر مما ذكرنا أنّ التجري لا يمكن أن يكون حراماً شرعاً وأن يستحق المكلف العقاب عليه، كما أنّ الانقياد لا يمكن أن يكون مستحباً أو واجباً شرعاً وإن يستحق المكلف على انقياده المثوبة، وذلك فإنّ الملازمة بين حكم العقل بقبح فعل

. . . .

وحرمته شرعاً وكذا بين حكمه بحسن فعل ومطلوبيته شرعاً تختصّ بما إذا حكم العقل في فعل بالملاك الموجود فيه من الفساد والصلاح مع قطع النظر عن حكم الشارع فيه، وأمّا إذا كان حكمه فيه متفرعاً على الحكم الشرعي فيه واقعاً أو اعتقاداً أو احتمالاً كحكمه بحسن الطاعة وقبح المعصية وحسن الانقياد وقبح التجري أو حكمه بحسن الاحتياط ولزومه فحكمه هذا لا يلازم الحكم الشرعي فإنّ الحكم الشرعي النفسي في مورد هذا القسم من حكمه بلا ملاك، ولا مورد للحكم الشرعي الطريقي فيه لثبوت استحقاق المثوبة والعقاب بحكم العقل قبل الحكم الشرعي فيكون الحكم الشرعي في موارده إرشادياً لا محالة. بل جعل الحرمة للفعل المتجرى به بعنوان التجري غير ممكن لوجه آخر أيضاً، وهو عدم إمكان التفات المكلف عند الفعل إلى كونه تجرّياً لتكون حرمته زاجرة عنه بلا فرق بين كونه بالاعتقاد بخلاف الصفة أو بخلاف حكمه الواقعي فيصبح اعتبار الحرمة لغواً.

فيما يقال في حرمة التجري وكونه موجباً للعقاب

وربما يقال: إن مقتضى الخطابات الشرعية الواردة في المحرمات هو تحريم الفعل مع الاعتقاد على خلاف الصفة وعنوانه، بدعوى أنّ الموجب لإرادة المكلف ترك الفعل هو الاعتقاد بحرمته وإن لم يكن اعتقاده مصادفاً للواقع، فإنّه إذا اعتقد بكون مايع خمراً وشربه حراماً، يكون التحريم الشرعي داعياً إلى تركه، وإذا كان خطاب تحريم الخمر داعياً إلى ترك شرب ما يعتقد كونه خمراً من غير كونه داعياً إلى ترك شرب الخمر الواقعي ولو مع عدم الاعتقاد، وعدم الإحراز يكون المراد من تحريمه طلب ترك ما يعتقد ويحرز أنّه شرب الخمر.

وفيه أنّ الغرض من التكليف الدعوة إلى الفعل أو الترك في فرض وصوله، ووصوله

. . . .

يكون بإحراز الصغرى والكبرى، وكما أنّ العلم بالكبرى ووصولها لا يؤخذ في التكليف كذلك العلم بالصغرى غاية الأمر العلم بالكبرى أخذه في التكليف غير ممكن بأن يجعل التكليف في صورة العلم به، وأخذ العلم بالصغرى في موضوع التكليف وإن كان ممكناً إلّا أنه غير مأخوذ في موضوع التكليف لدلالة الخطابات على أن الموضوع لها نفس ما ينطبق عليه عنوان الموضوعات، مثلاً الغرض من تحريم الخمر مثلاً ترك شربه عند وصول التكليف كبرى وصغرى ومع عدم الوصول يكون المكلف معذوراً لا أنّ الغرض ترك شرب ما يعتقد كونه خمراً وإن لم يكن خمراً في الواقع.

ويشهد لما ذكرنا من أنّ الاعتقاد غير دخيل في الحرمة وعدمها حتّى بالإضافة إلى الصغرى أنّه لا يمكن الالتزام بالدخالة في التكاليف الوجوبية بالإضافة إلى قيود المتعلق والموضوع مثلاً لا يمكن في أمر الشارع بصلاة الظهر عند الزوال الإلتزام بأنّ الواجب هو صلاة الظهر في وقت يعتقد أنّه بعد الزوال، فلو انكشف بعد الصلاة أنه صلّى قبل الزوال لخطأ اعتقاده فلا يتدارك لحصول الامتثال، وكذلك بالإضافة إلى الطهور، وغير ذلك من القيود في الواجبات من العبادات وغيرها.

في الاستدلال على حرمة التجري وكونه موجباً للعقاب بالخطابات الشرعية

وقد يستدلّ على حرمة التجري بالآيات والروايات كقوله سبحانه **﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾**[1] و**﴿إنّ الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم﴾**[2] و**﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوّاً في**

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٤.

(٢) سورة النور: الآية ١٩.

. . . .

الأرض ولا فساداً﴾[١] وما ورد في تعليل خلود أهل النار في النار وأهل الجنة في الجنة بنيّاتهم[٢]. وما ورد في أنّ الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، وعلى كلّ الداخل في باطل إثمان: إثم الرضا به وإثم العمل به[٣]، وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر[٤] والماشي لسعاية المؤمن[٥]، وما ورد من أنّه إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة فالقاتل والمقتول كلاهما في النار، قيل: يا رسول اللّه هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنّه أراد قتل صاحبه[٦]، إلى غير ذلك، ولكن لا يخفى عدم إمكان الاستدلال بشيء ممّا ذكر على حرمة التجري المفروض في المقام بالفحوى أو غيرها.

اما الآية الأُولى فلأن مدلولها محاسبة اللّه سبحانه وتعالى العباد بما في أنفسهم من سوءٍ أبدوه أم أخفوه، والمفروض في المقام حكم التجري الذي هو فعل خارجي صادر عن المكلف بقصد ارتكاب الحرام لاعتقاده بحرمته وما في النفس يمكن أن يراد به مثل الشرك والنفاق أو الأعم بحيث يشمل قصد المعصية والبناء عليه، وحيث ثبت أن نية السوء لا تكتب، يتعين أن يكون المراد بها خصوص الأول.

والآية الثانية مدلولها حبّ شيوع الفاحشة وكثرة وجودها بين المؤمنين، وإن لم

(١) سورة القصص: الآية ٨٣.

(٢) وسائل الشيعة ١:٥٠، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٦:١٤١، الباب ٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٧:٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ و ٥.

(٥) المصدر السابق: ١٨١، الباب ٤٢، الحديث ١٤.

(٦) وسائل الشيعة: ١٥:١٤٨، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، وفيه حديث واحد.

واستحقاق المثوبة على الإنقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئاً؟

الحق أنه يوجبه، لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، وذمه على تجريه، وهتكه لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته، ومدحه على قيامه بما هو قضية عبوديته، من العزم

يكن المحبّ قاصداً لارتكاب الفاحشة مباشرة وتسبيباً كما أنّه قد يرتكب الفاحشة ولا يريد شيوعها ولا يحبّ كثرة وجودها، وبتعبير آخر النسبة بين حبّ شيوع الفاحشة وإرادة ارتكاب الحرام العموم من وجه فلا يكون الدليل على حرمة أحدهما دليلاً على حرمة الآخر ولو أُريد بالآية ترغيب الناس إلى الفحشاء في مقابل نهيهم وردعهم عنها كما لا يبعد، فلا ينبغي التأمل في حرمته.

عدم خطاب شرعي في حرمة التجري المفروض في المقام وكونه موجباً للعقاب

وأما الآية الثالثة فإرادة العلو والفساد مطلقة تعمّ ما إذا ارتكبهما وما إذا لم يرتكب فيحمل على الصورة الأُولى بقرينة ما ورد في أنّ نية السوء لا تكتب، والمفروض في المتجري عدم الارتكاب ولو لخطأ اعتقاده.

أما الروايات فما ورد في تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة، رواية ضعيفة وما ورد فيها من التعليل تقريب، وما ورد في الرضا بفعل قوم يختصّ بالرضا بالظلم والكفر والتابعية لهم في كفرهم وظلمهم، ولا يخفى أنّ بعض الأفعال المتعلقة بالحرام بنفسها حرام كغرس الخمر وبيعها وشرائها والمشي لسعاية المؤمن بقصد السوء إليه، سواء كان السوء قتله أو ظلمه، وما ورد في التقاء المسلمين بسيفهما ناظر إلى التصدي لقتله ويدخل في قتال المؤمن، أضف إلى ذلك أنّ المستفاد من الآيات والروايات المتقدمة على تقدير تسليم دلالتها وعدم معارضتها بما دلّ على عدم كتابة نية السوء هو ترتب العقاب على قصد الحرام وإرادته ولو

على موافقته والبناء على إطاعته، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة، ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريرته أو حسنها، وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة.

وبالجملة: ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلّا مدحاً أو لوماً، وإنما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافاً إلى أحدهما، إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم، وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء

لم يرتكب ذلك الحرام وهذا غير التجري المفروض في المقام، فإنّ الكلام في المقام في قصد ارتكاب عمل يعتقد أنّه حرام واقعي وبعد الارتكاب ظهر أنّه لم يكن حراماً واقعياً، فإنّ العقاب على قصد شرب الخمر لا يلازم العقاب على شرب مايع قصد شربه، باعتقاد أنّه حرام لكونه خمراً ولم يكن في الواقع خمراً خصوصاً إذا لم يكن الاعتقاد جزمياً، بأن أحرز حرمته بالأمارة أو بالأصل المثبت حرمته، وكان ارتكابه برجاء أن لا يكون في الواقع حراماً فاتفق مصادفة رجائه ولم يكن في الواقع حراماً.

وعلى الجملة فالمتجري يريد عملاً خاصّاً لاعتقاده بأنّه حرام، ومن يلتزم بأنّ العقاب في التجري على قصد الإتيان بما يعتقد أنّه حرام كصاحب الكفاية، فلا يمكن له إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبة التمسك ببعض الآيات والروايات المشار إليها وغيرها، فإنّ مدلولها على تقدير تسليمها موارد قصد ارتكاب الحرام الواقعي لا قصد فعل حلال يعتقد أنّه حرام واقعي مع أنّ هذا المسلك في نفسه غير صحيح فإنّ التجري الموجب للعقاب هو نفس ارتكاب ما يعتقد أنّه حرام، وهذا الفعل كما تقدم غير قابل للتحريم شرعاً، وأمّا عزم الحرام وقصده فهو قابل للتحريم، ولو ورد فيه خطاب شرعي على ترتب العقاب عليه لكان كاشفاً عن تحريمه شرعاً، ولكن لم يرد فيه ذلك بحيث يعتبر، بل ورد في روايات كثيرة العفو عن نية

سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان.

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجري به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعاً، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلاً، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والإعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً ولا ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً، ضرورة عدم

المعصية، والمراد بالعفو العفو في مقام التشريع بمعنى عدم جعل الحرمة له، فلا يترتب عليه العقاب نظير العفو عن غير التسعة في مقام تشريع الزكاة في الأموال.

في الأخبار الواردة في العفو عن قصد المعصية

ثم إنّه قد جمع الشيخ﷫ بين ما دلّ على العفو عن نية السوء وقصد المعصية وبين ما أُشير إليه من الآيات والروايات بوجهين:

الأول: حمل ما دلّ على العفو وعدم العقاب على مجرد قصد المعصية، وما دلّ على العقاب على صورة الاشتغال ببعض مقدمات الحرام بقصد ارتكابه.

والثاني: حمل ما دلّ على العفو على صورة الارتداع عن قصده ولو كان الارتداع بعد الاشتغال ببعض مقدماته أو كلّها بقصد ارتكابه، وما دلّ على العقاب على صورة عدم الارتداع وعدم حصول الحرام خارجاً للمانع القهري، وقال﷫ : إنّ ما ورد في أن كلاً من القاتل والمقتول في النار، وتعليل دخول المقتول فيها شاهد للجمع الثاني حيث مقتضاه التعدي إلى سائر الموارد.

ولكن لا يخفى أنّ الجمع الأول تبرعي وظاهر الروايات عدم العقاب ما لم

تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له. فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له، ولو اعتقد العبد بأنه عدوّه، وكذا قتل عدوّه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً.

هذا مع أن الفعل المتجرئ به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإن القاطع لا يقصده إلّا بما قطع أنه عليه من عنوانه

يعص، وكذا الثاني لما تقدم من أنّ قتال مسلم مع مسلم في نفسه حرام فلا يمكن التعدّي إلى قصد ارتكاب الحرام وكون المقتول كالقاتل في النار لا يقتضي التسوية بين عقابهما بأن يكون عقاب قتال المقتول بمقدار عقاب قتل المقتول.

لا يقال: مقتضى أخبار العفو عن قصد المعصية أنّه لا يكتب العقاب على المكلف إلّا بالمعصية فنفس تلك الروايات تنفي ترتب العقاب على التجري أيضاً حيث عند التجري لا تحصل المعصية.

فإنّه يقال: مدلول تلك الأخبار التفرقة بين قصد الطاعة وقصد المعصية وأن الأول يكتب وإن لم يوفق بها، فتكشف تلك الأخبار عن مطلوبية قصدها بخلاف قصد المعصية فإنّه لا يكتب بل المكتوب نفس المعصية لا أنّ العقاب ينحصر على تحقق المعصية خاصة فلا يكون عقاب على التجري المفروض في المقام، وبتعبير آخر حصر العقاب على المعصية إضافي.

بقي في المقام أمر وهو جريان ما تقدم في التجري في موارد القطع الموضوعي أو اختصاصه بموارد القطع الطريقي فالصحيح هو التفصيل، فإنه إن كان القطع بتحقق عنوان أو حكم تمام الموضوع للحرمة فلا يمكن فيه التخلف بأن يحصل القطع ولا تكون حرمة ليحصل التجري بالارتكاب وإن كان القطع بأحدهما مأخوذاً في

الواقعي الإستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً؟ ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلّا إذا كانت اختيارية.

إن قلت إذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لإستحقاق العقوبة[١].

الموضوع للحرمة جزءاً فيجري فيه ما تقدم، وما في بعض الكلمات من الاختصاص بالقطع الطريقي لا يمكن المساعدة عليه.

في الموجب للعقاب في التجري وعدم منافاة استحقاق المتجري مع ما ورد في العفو عن قصد المعصية

[١] لا يخفى أنّه ﷺ التزم بأنّ الفعل المتجرى به فعل غير اختياري كالفعل المنقاد به، فيرد عليه أنّه إذا كان الفعل غير اختياري فكيف يترتب عليه العقاب فالالتزام بغير اختياريته لا يجتمع مع الإلتزام باستحقاق العقاب عليه، ولا يقاس بالعصيان، فإنّ العصيان أمر اختياري صادر عن الإرادة فيصح العقاب عليه.

وأجاب بأنّ الفعل المعنون بعنوان التجري صادر بلا إرادة واختيار ولا يكون العقاب عليه، بل يكون العقاب على قصد العصيان والعزم على الطغيان، وبما أنّ هذا الجواب لا يخلو عن المناقشة والإشكال بأن القصد والعزم من مبادئ الإرادة ومبادي الإرادة كالارادة والاختيار لا تكون اختيارية، حيث إنّ الاختيارية في الفعل تكون بصدوره عن الإرادة ولو كانت مبادي الارادة صادرة بالاختيار والإرادة؛ لتسلسل. وكأنّه ﷺ قد دفع الإشكال بوجهين، **الأول:** أنّ الإرادة والاختيار وإن لا يكون بالاختيار إلّا أنّ بعض مباديه كالقصد والعزم يكون أمراً اختيارياً لتمكن المكلف من الارتداع عن قصده وعزمه بالتأمل فيما يترتب على ما قصده وعزم عليه على تقدير حصوله من استحقاق اللوم والمذمة والعقاب، ولا يناقش في كلامه هذا بأنّ العقاب مترتب

على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلّا عقاباً على ما ليس بالاختيار؟

قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية، وإلّا لتسلسل.

قلت: ــ مضافاً إلى أن الإختيار وإن لم يكن بالإختيار، إلّا أن بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالإختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة ــ يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذة والعقوبة إنما

على نفس القصد والعزم عنده لا على ما عزم عليه فكيف يكون التأمل في تبعة ما عزم عليه موجباً لزوال عزمه، وذلك فإن اللوم والمذمّة واستحقاق العقاب مترتب على العصيان وبما أنّ القاطع لا يحتمل خلاف قطعه ولا يرى ارتكابه حال الفعل إلّا معصية يكون تأمله في تبعة العصيان موجباً لارتداعه عن قصده وعزمه، نعم يرد على الماتن من أن العزم والقصد لا يكون اختيارياً بذلك، فإن ملاك الاختيارية عندهم كون الشيء بالإرادة والاختيار، والاختيارية بالنحو الذي ذكره يناسب مسلك المتكلّمين في الأفعال وبناءً على مسلكهم تجري تلك الاختيارية في نفس الإرادة حيث إنّها أيضاً قابلة للزوال بالتأمل المزبور، ولا تكون إلّا داعياً إلى الارتكاب لا علة تامة لحصول الفعل كما هو مقرّر عندهم، ولعله لذلك أجاب **ثانياً** بأنّه لا ينبغي التأمل بأنّ بعد العبد عن المولى يترتب على التجري، والعقاب من تبعة هذا البعد، كما أنّ العقاب أيضاً من تبعة البعد الحاصل بالعصيان، وإذا أمكن حصول البعد بالتجري وإن لم يكن التجري أمراً اختيارياً فلا مانع أيضاً أن يوجب استحقاق العقاب مع عدم كونه غير اختياري، وحصوله بسبب سوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصان ذاته

يكون من تبعة بعده عن سيده بتجريّه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، وإن لم يكن باختياره إلّا أنه بسوء سريرته وخبث باطنه، بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكانه، وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ (لِمَ) فإن الذاتيات ضروري الثبوت للذات.

وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لِمَ اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان؟ والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لِمَ يكون ناهقاً؟ والانسان لِمَ يكون ناطقاً؟.

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه تعالى والبعد عنه، سبب

واقتضاء استعداده، وإذا انتهى الأمر إلى اقتضاء ذات ممكن الوجود واقتضاء استعداده يرتفع الإشكال وينقطع السؤال عن علته، فإن الذاتيات ضروري الثبوت للذات وينقطع السؤال عن علة اختيار الكافر والعاصي الكفر والعصيان واختيار المطيع والمؤمن الإطاعة والايمان. فإنّه يساوق السؤال عن أن الحمار لِمَ يكون ناهقاً؟ والإنسان لِمَ يكون ناطقاً؟ وقد أوجز كلّ ذلك بأنّ تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه تعالى والبعد عنه سبب لاختلافهم في استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودركاتها وموجب لاختلافهم في نيل الشفاعة وعدمه، وتفاوتها أخيراً يكون ذاتياً والذاتي لا يعلل.

ثمّ تعرّض لما يمكن أن يقال بأنّه لو كان الأمر كما ذكر فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار فأجاب: بأن الفائدة اهتداء من طابت سريرته وطينته إلى ما يكمل به نفسه من العمل إلى المقربات إليه سبحانه، وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته في استحقاقه الهلاك باختياره ارتكاب المهلكات

لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها، والنار ودركاتها، [وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدم نيلها]، وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتياً، والذاتي لا يعلل.

إن قلت: على هذا، فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار.

قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته، لتكمل به نفسه، ويخلص مع ربه أنسه، ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا اللّٰه، قال اللّٰه تبارك وتعالى: ﴿وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾ وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته، ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حي عن بيّنة، كيلا يكون للناس على اللّٰه حجة، بل كان له حجة بالغة.

ولا يخفى أن في الآيات والروايات، شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة، ومعه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله: إنه لولاه مع استحقاق

﴿ليهلك من هلك عن بينةٍ ويحيى من حيّ عن بينةٍ﴾(١) كيلا يكون للناس على اللّٰه حجة بل كان له حجة بالغة.

أقول: ظاهر كلامه أنّه إلتزم باستحقاق العقاب على أمر غير اختياري فإن كان المراد من غير الاختياري ما لا يكون حصوله بالإرادة التي ذكرها أهل المعقول مع الإلتزام من تمكّن المكلف من تركه والممانعة عن وجوده وإن تفاوت أفراد الإنسان ذاتاً بحسب كونه ممكن الوجود واختلافهم بحسب الذات وإن يقتضي اختيار الكفر أو الإيمان والطاعة أو المعصية، إلّا أنّ هذا بنحو الاقتضاء لا العلّية، بحيث لا ينافي التمكّن مما يقتضيه نقصان ذاته أو خبثه، وكذا في حسن سريرته وطيبة ذاته فالإلتزام

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٤٢.

العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره، مع بطلانه وفساده، إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق العاصي دونه، إنما هو لتحقق سبب الإستحقاق فيه، وهو مخالفته عن عمد واختيار، وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلاً، ولو بلا اختيار، بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار، كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعاً خمر، مع أنه لم يكن بالخمر، فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الإعتقادية سبب كالواقعية الإختيارية، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثم لا يذهب عليك: إنه ليس في المعصية الحقيقية إلّا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة، وهو هتك واحد، فلا وجه لإستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلّا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى.

ولا منشأ لتوهمه، إلّا بداهة أنه ليس في معصية واحدة إلّا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإنّ عن وحدة السبب.

بذلك وإن كان غير صحيح على إطلاقه إلّا أنّه لا يوجب محذوراً وخروجاً عن مسلك العدلية، وأمّا إذا كان المراد نفي التمكّن والإلتزام بالاقتضاء على نحو العلية فهو ينافي مسلك العدلية نعم لا يندرج ذلك في مذهب الجبر بل يكون شبيهاً بالجبر بحسب النتيجة كما أوضحنا ذلك في بحث الطلب والإرادة.

الأمر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب، أو الذم والعقاب، من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلّقه[١].

في أقسام القطع

[١] وحاصله أنّ القطع بالتكليف قد يكون موضوعاً لحكم آخر يخالف ذلك الحكم الذي تعلق به القطع ولا يكون مماثلاً ولا مضادّاً له، والمراد بالتخالف في الحكمين عدم اتحادهما في المتعلق، كما في قوله: إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصدق بدرهم فإنّ التصدق بدرهم فعل آخر غير الفعل الذي تعلّق به الحكم المقطوع، كما أنّ المراد بالحكمين المتماثلين أو المضادّين كون فعل متعلقاً لحكمين من نوع أو نوعين وبما أنّ القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، ولذا يكون العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره صحّ أن يؤخذ القطع بحكم موضوعاً لحكم آخر بما هي صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغمض عن جهة كشفه عن متعلقه، ومن غير أن تؤخذ مع تلك الصفة خصوصية أُخرى، كما يصحّ أن يلاحظ معها خصوصية أُخرى كحصول متعلّقه خارجاً، فيكون على **الأول:** تمام الموضوع بما هي صفة خاصة، وعلى **الثاني** جزء الموضوع بما هي صفة خاصة، كما يصحّ أن يؤخذ في موضوع حكم آخر بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه بنحو يكون تمام الموضوع أو جزئه، فتكون أقسام القطع الموضوعي أربعة مضافاً إلى ما تقدم من القطع الطريقي المحض.

أقول: كما أنّ القطع بحكم يكون موضوعاً لحكم آخر كذلك يمكن كون القطع بصفة موضوعاً لحكم كما إذا جعل القطع بخمرية مايع موضوعاً للحكم بنجاسته أو حرمة شربه وفي هذا الفرض أيضاً يمكن أخذه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة تمام الموضوع للحكم بالنجاسة والحرمة وأُخرى مع ثبوت متعلقه وصفاً أو طريقاً.

. . . .

وما ذكره ﷺ من كون القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ظاهر، فإنّه ليس من الانتزاعيات التي لا يكون لها في الخارج إلّا منشأ الانتزاع، ولا من الأُمور الاعتبارية كالوكالة مما يكون بالجعل والإنشاء، فإن العلم كالقدرة أمر خارجي قائم بالنفس، ولذلك الموجود اضافة، إضافة إلى المعلوم بالعرض كإضافة القدرة إلى المقدور، ولكن قوله ﷺ: أخذ القطع بنحو الصفتية للقاطع أو المقطوع موضوعاً لحكم آخر لا يمكن المساعدة عليه، فإن وصف المتعلق بالقطع عبارة عن انكشافه بحيث يكون منكشفاً وهذا عبارة أُخرى عن أخذ القطع في موضوع حكم آخر طريقاً لا وصفاً، وعلى الجملة القطع إذا كان موضوعاً لحكم آخر بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة يمكن أن يكون تمام الموضوع للحكم الآخر، كما يمكن كونه جزءاً والجزء الآخر تحقق متعلقه، إلّا أنّه في الأول يكون تمام الموضوع وصفيته، وفي الثاني: أنّه بوصفيته مع ثبوت متعلقه موضوع للحكم الآخر، بخلاف ما إذا جعل وصفاً لمتعلقه فإنّه لا معنى لكونه وصفاً لمتعلقه إلّا انكشافه، وبأن لا يكون مجرّد ثبوت المتعلق واقعاً موضوعاً للحكم الآخر، فجعل القطع تمام الموضوع لحكم آخر طريقاً أمر غير معقول، فإنّ جعله طريقاً معناه فرض ثبوت متعلقه وواقعيته، وجعله تمام الموضوع عدم العبرة بثبوته، وتحقق الكشف من دون المنكشف فرض متهافت.

في أخذ القطع بالتكليف موضوعاً لحكم آخر

وقد يوجّه جعل القطع طريقاً تمام الموضوع لحكم آخر، بأن القطع كسائر الصفات القائمة بالنفس مما لها إضافة إلى الصور الحاكية عن الخارج لا يلتفت حين وجوده إلى ذهنيته وعروضه إلى الصورة الحاكية عن الخارج بحيث إن الخارج ظرف

لا يماثله ولا يضاده، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه (إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصدق بكذا) تارة بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلك، وأخرى بنحو يكون جزؤه

للاتصاف، وإن ظرف عروضه هو الذهن، وبتعبير آخر لا يلتفت عند حصول القطع بشيء إلى التفكيك المزبور، ولكن يلتفت بأنّ الخارج متعلقه لا نفس القطع وأنّ الخارج منكشف به، كما أنّ عند تصور مفهوم القطع يمكن تفكيكه عن متعلقه حتّى مع لحاظ جهة عروضه على الصورة الحاكية عن الخارج، فلحاظ المولى بأنّه عند القطع يحكم بصورة حاكية عن الخارج يضاف إليه القطع كاف في جعله بتلك الصورة الحاكية تمام الموضوع لحكم آخر من غير لحاظ الوجود الخارجي لذي الصورة، ولو كانت الغفلة عن إضافته إلى تلك الصورة الحاكية بحيث يرى مبرزيته أي الواقع به فقط لما أمكن جعله طريقاً بنحو جزء الموضوع أيضاً، حيث إن نفسه بهذا اللحاظ مغفول عنه.

أقول: لحاظ المولى ما هو قطع بشيء بالحمل الشايع وجعله وصفاً للقاطع موضوعاً لحكم آخر بنحو تمام الموضوع أو جزئه لا يستلزم محذوراً، ولكن جعل ما هو قطع بشيء موضوعاً لحكم آخر بنحو الطريقية لازمه ثبوت ذي الطريق وإلّا لا يكون طريقاً، بل يكون جزماً باطلاً، نعم لو جعل القطع ـ بما أنّه طريق بنظر القاطع ـ موضوعاً لحكم أمكن تخلّفه عن الواقع وأمكن جعله كذلك تمام الموضوع، حيث إن القطع بنظر القاطع طريق حيث لا يحتمل عدم مصادفته للواقع، وهذا يجري في ناحية العلم أيضاً، فإنّ العلم وإن لا يتخلّف عن المعلوم بالعرض وإلّا لم يكن علماً الّا أنّ ما هو علم بنظر القاطع يمكن ان لا يكون له معلوم خارجاً ويمكن جعله بما أنّه بنظر القاطع طريقاً تمام الموضوع كما يشبه ذلك ما ورد في خطابات بعض الأُصول العملية جعله غاية للحكم الظاهري نظير قوله: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه

وقيده، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له، وفي كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاكٍ عن متعلقه، وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو

حرام»[١] أو «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[٢] فان العلم فيهما وإن لم يكونا بموضوعين لعدم دخالتهما في ثبوت الحرمة الواقعية والقذارة الواقعية، وأنّه مع العلم صادف الواقع أو لم يصادف يرتفع الموضوع للحكم الظاهري، وهو الشك في الحرمة والقذارة الواقعيتين، إلّا أن ذكرهما في مثل الخطابين باللحاظ الذي ذكرنا يدلّ على إمكان جعل حكم آخر له كما لا يخفى.

في القطع المأخوذ موضوعاً بنحوي الطريقية والوصفية

وقد استشكل المحقق الاصبهاني ﷺ في جعل القطع بشيء أو حكم موضوعاً لحكم آخر وصفاً تارة وطريقاً أُخرى، بأن لحاظ وصفية القطع بما هو قطع لا ينفك عن لحاظ طريقيته بما هو قطع؛ لأنه لا اختلاف في اللحاظين، بل أحدهما عين الآخر لوحدة الملحوظ، وذلك فإنّ القطع ذاته كشف تام وافتراقه عن الظن بكون الكاشفية في القطع تامة بحيث لا يبقى بين النفس وواقع الشيء حجاب، بخلاف الظن فإنّه ليس بكشف تام وإن كانت كاشفيته بنحو التصديق كالقطع بخلاف الكشف في الشك والترديد فإنّه بنحو التصور، وعلى ذلك فلابد في لحاظ القطع بشيء بنحو الوصفية لحاظ الكشف التام ذاتاً فإنّ ذات الشيء لا تلغىٰ عند لحاظه، مثلاً عند لحاظ الإنسان لا تلغى إنسانيته، وما في كلام الماتن من كون العلم نوراً بنفسه منيراً لغيره لا يفيد في التفكيك في اللحاظ، فإنّ نوريته بنفسه عين منيريته لغيره، حيث إن النورية

---

(١) الكافي ٥:٣١٣.

(٢) مستدرك الوسائل ٢:٥٨٣. عن الصدوق في المقنع.

المقطوع به، وذلك لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ـ ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره ـ صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة، بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاكٍ عنه، فتكون أقسامه أربعة، مضافاً إلى

بنفسها عبارة عن أنّه عين النور ولا يحتاج في حضورها للنفس إلى حضور آخر، ولكن هذا النور عين حضور الغير، ودعوى أنّ المولى عند جعل القطع بشيء موضوعاً للحكم بنحو الطريقية يلاحظ مطلق الكشف، وفي مورد جعله موضوعاً بنحو الوصفية يلاحظ الكشف التام ذاتاً لا يمكن المساعدة عليها، فإن لازم أخذ مطلق الكشف شمول الموضوع للظن أيضاً، **وإن قيل** تقييده بالاعتبار، فمع أنّ الاعتبار حكم وظاهر التقسيم بلحاظ نفس العلم أنّ لازم ذلك أن يكون خطاب اعتبار الأمارة موجباً لورودها على الأصول، مع أنّ الشيخ ملتزم بحكومتها عليها.

أقول: القطع بشيء عبارة عن جزم النفس وترجيحه أحد طرفي الشيء بحيث لا يحتمل خلافه، ويقابله تردّد النفس في أحد طرفيه أو ترجيحه مع احتماله الخلاف المعبر عن ذلك بالظن والجزم كما ذكر لا يكون طريقاً إلى الواقع بالحمل الشايع، فإن الواقع قد يكون على خلافه، وإذا كان الجزم كذلك فكيف يكون القطع ذات الطريق دائماً، وعليه فللمولى أن يجعل الجزم بشيء إذا انطبق عليه الطريق إلى الواقع بالحمل الشايع موضوعاً لحكم آخر، فقد ذكرنا أن القطع في هذه الصورة جزء الموضوع لا محالة، والجزء الآخر ثبوت المقطوع وواقعيته، ويمكن أن ينظر إلى نفس الجزم وكونه حالة للنفس في مقابل الشك والظن موضوعاً من غير نظر إلى واقعية المجزوم به وعدمه، فيكون القطع تمام الموضوع بنحو الوصفية، وثالثةً يلاحظ ذلك مع الثبوت والواقعية للمجزوم به فيكون جزء الموضوع بنحو الوصفية، والمراد من

ما هو طريق محض عقلاً غير مأخوذ في الموضوع شرعاً.

ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتبرة ـ بدليل حجيّتها واعتبارها ـ مقام هذا القسم[١].

قولنا القطع طريق ذاتاً، أن طريقيته لا تحصل بجعل آخر ولا يكون في البين وراء موجب جزم النفس بشيء أمر آخر يوجب طريقيته عند ما أصاب الواقع، بخلاف الظن فإنّه أيضاً حالة للنفس ولكن الطريقية فيه حتّى فيما أصاب الواقع ليست بحيث يوجب تنجز الواقع بلا جعل واعتبار.

قيام الأمارة بدليل اعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع طريقاً

[١] وحاصله أنّ مدلول دليل اعتبار الأمارة أن يثبت لها الأثر المترتب على القطع عقلاً فتكون منجزة للواقع عند إصابتها وعذراً عند خطئها دون الأثر الشرعي الذي قد يثبت للقطع بالتكليف شرعاً كوجوب التصدق في المثال المتقدم، فلا تقوم الأمارة ـ بدليل اعتبارها ـ مقام القطع المأخوذ في موضوع تكليف آخر سواء كان أخذه فيه بنحو الوصفية أو الطريقية، نعم إذا قام في مورد دليل على أنّ الأمارة الفلانية بمنزلة القطع في أثره الشرعي المجعول له قامت تلك الأمارة مقامه في ذلك الأثر، وهذا غير الخطاب الدالّ على اعتبار الأمارة، والوجه في ذلك فإن ثبوت ما للقطع عقلاً للأمارة يحتاج إلى تنزيل مؤدى الأمارة منزلة المقطوع بأن يكون نظر المعتبر إلى الأمارة والقطع آلياً، وينظر من القطع إلى متعلقه ومن الأمارة إلى مؤدّاها وثبوت ما للقطع شرعاً للأمارة يحتاج إلى تنزيل نفس الأمارة منزلة نفس القطع بأن يكون نظره الاستقلالي إلى نفس الأمارة والقطع والجمع بين اللحاظين في شيء في آن غير ممكن، وليس في البين ما يجمع بين نحوي اللحاظ في الشيء ليكون دليل اعتبار الأمارة دالّاً على تنزيل ذلك المعنى الجامع ليعمّ مدلوله لكلا التنزيلين، فيكون

. . . .

مدلول دليل الاعتبار تنزيل واحد وهو التنزيل باللحاظ الآلي لانصرافه إليه دون اللحاظ الاستقلالي فإن دلالته عليه يحتاج إلى نصب قرينة تمنع عن الانصراف إلى التنزيل الآلي.

ثمّ ذكر ﷺ في آخر كلامه أنّه لولا جهة امتناع الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في استعمال واحد أو أغمض عنه لأمكن القول بأنّ مدلول دليل اعتبار الأمارة يوجب قيامها مقام القطع الموضوعي حتّى فيما كان القطع بنحو الوصف موضوعاً لحكم آخر، بدعوى أنّ مدلول دليل الاعتبار هو إلغاء احتمال الخلاف في مورد قيام تلك الأمارة فتكون الأمارة قطعاً يثبت لها ما يثبت للقطع بالشيء ولو مع أخذ القطع بنحو الوصفية.

أقول: كما أنّ الأثر المجعول شرعاً للقطع بالتكليف أثر لنفس القطع به، كذلك المنجزية والمعذرية أثر لنفسه غاية الأمر بعنوان أن القطع به وصول الواقع لا بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة، فلا حاجة في اعتبار أمارة قائمة بالتكليف أن ينزل الحاكم مؤدّاها منزلة المقطوع، **ليقال:** إنّ النظر في هذا التنزيل إلى الأمارة والقطع آلي، فلا يمكن معه التنزيل بلحاظ الأثر الجعلي الشرعي لاستلزامه الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، حيث إن المُعتبِر ينزّل الأمارة القائمة بالتكليف منزلة العلم به وإنّما يكون العالم بالشيء نظره إلى علمه آلياً لا الحاكم على ذلك العلم سواء كان الحاكم به عقلاً كما في القطع بالتكليف بالإضافة إلى متعلقه من منجزيته له، أو شرعاً كما في القطع به بالإضافة إلى حكم آخر فيثبت للأمارة القائمة بالتكليف كلا الأثرين.

وليعلم أيضاً أنّ المراد بالتنزيل ليس جعل الأثر الثابت للمنزل عليه للمنزّل ليرجع حاصل هذا التنزيل إلى جعل المنجزية والمعذرية للأمارة القائمة بالتكليف،

. . . .

فإن التنزيل بجعل الأثر إنّما يكون في الموارد التي لم يكن المنزل عليه قابلاً للجعل والاعتبار، وأما في موارد قابليته للجعل والاعتبار يعتبر المنزل نفس المنزل عليه ومن أفراده كما في المقام، فإنّ العلم في نفسه قابل لأنّ يعتبر الشيء كخبر الثقة بأمر علماً به.

فيترتب على خبر الثقة بالتكليف ما للعلم به من التنجيز والأثر الشرعي، ولولا انصراف الاعتبار إلى اعتباره علماً بما هو طريق لأمكن دعوى أنّه علم بالتكليف حتّى بالإضافة إلى الأثر الشرعي المجعول له بما هو صفة وحالة مخصوصة لإمكان أن يعتبر خبر الثقة بتكليف علماً به من حيث وصفية العلم وطريقيته.

في الإيراد على ما ذكره الماتن ﷺ

وقد يورد على كلّ مما ذكر الماتن في المقام من أن مقتضى دليل اعتبار الأمارة تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، وما ذكره في بحث اعتبار الأمارة من أنّ الاعتبار يكون بجعل المنجزية والمعذرية لها.

أما الايراد على ما ذكره في المقام، **فيقال:** لوكان مقتضى دليل الاعتبار تنزيل المؤدّى فبما أنّ المؤدّى في نفسه قابل للجعل فيكون تنزيله بجعله كالحكم الواقعي، وهذا يوجب التصويب؛ لأنّ الحكم الواقعي حكم نفسي على تقدير ثبوته واقعاً، وأما ما ذكر في باب اعتبار الأمارة فلأنّ جعل المنجزية والمعذرية لها يوجب التخصيص في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويصعب الإلتزام بتقديم الأمارة على الاستصحاب، فإن الاستصحاب أيضاً كالأمارة منجز فلا وجه لتقديم منجز على منجز آخر مع كون كلّ منهما منجز عند الشك في الواقع.

أقول: الإيرادان غير واردين على كلام الماتن في المقامين، والوجه في ذلك أنّه

. . . .

ليس مراده من التنزيل جعل المؤدى بحيث يكون المؤدى حكماً نفسياً في مقابل الواقع سواء أصابت الأمارة الواقع أم لا، بل المراد دعوى أنّ مدلول الأمارة هو الحكم الواقعي وأن العمل بها عمل بالتكليف الواقعي، بحيث لو كان مدلولها مطابقاً للحكم الواقعي وترك المكلف العمل بها يكون مؤاخذاً بمخالفة التكليف الواقعي، وإن كان مخالفاً لها يكون العمل بها عذراً كما هو الحال فيما قطع به من التكليف، وإلّا فليست الأماره القائمة بالتكليف الواقعي موجبة لتغير ملاك الفعل.

وبتعبير آخر ليس في كلامه ﷺ دلالة على جعل مؤدى الأمارة التي يكون جعله حكماً طريقياً فضلاً عن دلالته على كونه هو الحكم النفسي التابع لملاك حاصل في متعلّقه ليكون حكماً نفسياً. وأمّا ما ذكر في الإيراد من أنّ الأمارة على تقدير كون اعتبارها بمعنى جعل المنجزية والمعذرية يكون اعتبارها تخصيصاً في حكم العقل فغير صحيح، فإنّ المراد بالبيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليس هو العلم، بل المراد ما يصحّ عقلاً احتجاج المولى به في مؤاخذته العبد على مخالفته التكليف من إيجابه الاحتياط أو أمره بالعمل بالأمارة الفلانية أو تنزيل مدلولها منزلة الواقع بدعوى أنّ العمل بها عمل بالواقع ليكون المكلف مؤاخذاً بالواقع عند إصابتها الواقع وعذراً عند خطئها، ومرجع ذلك إلى جعل المنجزية والمعذرية لها، ومع ثبوت شيء من ذلك لا يكون في المورد موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ومما ذكر يظهر أنّه لو تمّ ما ذكره من تنزيل المؤدّى منزلة الواقع لما كان تأمل في تقديم الأمارة القائمة، لعدم بقاء الحالة السابقة على خطابات الاستصحاب فإن الاستصحاب يجري مع الشك في بقاء الحالة السابقة ومع حكم الشارع بأنّ مدلول الأمارة هو الواقع فعلاً يحرز انتقاض الحالة السابقة، كما أنّه مع الأمارة الموافقة يحرز

. . . .

بقاؤها فلا شك في البقاء والارتفاع ليجري الاستصحاب.

وعلى الجملة فالصحيح في الإيراد على الماتن، هو أنّه لو لم يكن اعتبار الأمارة باعتبارها علماً بالواقع لزم الالتزام بالتخصيص في مثل قوله سبحانه **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾**[1] و**﴿إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾**[2] سواء التزم بأنّ اعتبارها بمعنى جعل المنجزية أو المعذرية لها أو بايجاب العمل بها طريقاً مع أنّ مثلهما آبٍ عن التخصيص.

لا يقال: اعتبار الأمارة علماً لا يكفي في قيامها مقام القطع المأخوذ طريقاً في موضوع حكم آخر، بل لابد من جعل ذلك الحكم الآخر للأمارة القائمة بالتكليف ثانياً، وذلك فإنّه باعتبارها علماً يثبت لها الأثر المترتب على القطع بالتكليف عقلاً، حيث إنّه باعتبارها علماً تكون الأمارة القائمة بالتكليف وصولاً لذلك التكليف فيحكم العقل بمنجزيتها ومعذريتها، وأما الأثر الشرعي فليس زمامه إلّا بيد الشارع فلا يسري ذلك الأثر الشرعي المجعول للقطع بالأمارة ثانياً، قهراً، بل لابد من جعله لتلك الأمارة أيضاً، ولا يمكن استفادة هذا الجعل من مجرّد خطاب الاعتبار وتنزيلها منزلة العلم.

فإنّه يقال: ما دلّ على ثبوت الحكم الآخر على العلم بالتكليف في موارد جعل القطع به موضوعاً للحكم الآخر مفاده القضية الحقيقية، بمعنى أنّه لو حصل العلم في مورد بذلك التكليف بحيث لو حصل أمر انطبق عليه عنوان القطع به، يترتب عليه

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٢) سورة يونس: الآية ٣٦.

. . . .

ذلك الحكم الآخر، وإذا كان مفاد اعتباره أمارة قائمة بذلك أنّها علم بها يترتب عليها أيضاً الحكم الآخر ولا يحتاج ترتبه عليه إلى أمر آخر غير ذلك الاعتبار.

ثم لا يخفى كما أن القطع بالتكليف لامكان عدم إصابته الواقع يختصّ تنجيزه بصورة إصابته، ولكن حيث إنّه لا يحتمل القاطع خطأ قطعه يترتب عليه الحكم الآخر، وإن كان ترتبه عليه على تقدير إصابة قطعه الواقع على ما هو مقتضى أخذ القطع بالتكليف موضوعاً لحكم آخر بنحو الطريقية، كذلك الحال في اعتبار الأمارة القائمة بالتكليف حيث إن منجزيتها أيضاً عند إصابتها الواقع، غير أنّ من قامت عنده الأمارة بالتكليف يحتمل عدم إصابتها الواقع، إلّا أنّ مقتضى تنزيلها منزلة العلم بالتكليف ترتب ذلك الحكم الآخر عليها أيضاً ولو كان بنحو الحكم الظاهري، وما دامت الأمارة قائمة. وإذا ظهر بعد ذلك الخلاف يعلم عدم ترتب شيء على تلك الأمارة لا المنجزية ولا الحكم الآخر كما هو الحال في انكشاف الخلاف في القطع بالتكليف أيضاً، غاية الأمر عند انكشاف الخلاف في القطع لم يكن حكم ظاهري أيضاً بخلاف الانكشاف في الأمارة، وعلى الجملة في موارد كون القطع بالتكليف موضوعاً لحكم آخر بنحو الطريقية يكون اعتبار الأمارة من قبيل الحكم الظاهري فتكون حكومتها على الحكم الآخر الثابت للقطع بالتكليف ظاهرية وتكون حكومتها الواقعية تابعة لمصادفتها للواقع.

تقرير كلام النائيني ﷺ

ذكر المحقق النائيني في المقام أنّ القطع بشيء ومنه القطع بالتكليف يكون فيه جهات ثلاث:

. . . .

الأولى: كونه وصفاً يحصل للنفس بإيجادها صفة في صقعها الداخلي، ويعبر عن تلك الصورة بالمعلوم بالذات.

والثانية: انطباقها بنظره على ذو الصورة بحيث يكون ذو الصورة منكشفاً بتلك الصورة، وهذه الجهة مترتبة على الجهة الأُولى؛ لأنّ إحراز الواقع وانكشافه للنفس يكون بتلك الصورة.

الثالثة: البناء والجري العملي على وفق العلم حيث إنّ العلم بوجود الأسد في الطريق يقتضي الفرار عنه، وبوجود الماء يوجب التوجّه إليه إذا كان عطشاناً ولذا سمّي العلم اعتقاداً، حيث إنّ العالم بشيء يعقد القلب على وفق المعتقد والعمل على وفقه، وهذه الجهات المترتبة مجتمعة في العلم بالشيء وتكون من لوازم ذات العلم، حيث إن حصول الصورة للنفس حقيقة العلم ومحرزيته وجداني والبناء والجري العملي عليه قهري، والمجعول في باب الأمارات هي الجهة الثانية، حيث إن المجعول فيها نفس محرزيتها وطريقيتها إلى الواقع، حيث إن الأمارة تكون كاشفة عن الواقع بكشف ناقص والمجعول الشرعي فيها إمضاءً أو تأسيساً تمامية كشفها واعتبارها علماً بالإضافة إلى الواقع، ولذا يعتبر في كون شيء أمارة أن يكون لها كشف في حدّ نفسها والشارع في مقام التشريع يتمّم جهة كشفها من غير أن يتصرف في الواقع أو يجعل مؤدّاها، وأما المجعول في الأُصول المحرزة يكون مفاد خطاباتها اعتبار المكلف عالماً من حيث الجرى العملي من دون أن يكون هناك جهة كشف وطريقية، بالإضافة إلى أحد طرفي الشيء كما هو فرض الشك فيه موضوعاً لتلك الأُصول فلا يكون المجعول فيها الطريقية بل المجعول فيها العلم فيما يقتضيه قهراً، ولذلك تكون الأمارة بدليل اعتبارها مقدمة على تلك الأُصول وحاكمة على

. . . .

اعتبارها.

وقد ظهر مما ذكر أنّ حكومة الأُصول والأمارات على الأحكام الواقعية ليست حكومة واقعية من حيث التضييق أو التوسعة فيها، نظير قوله ﷺ لا سهو لمن كثر عليه السهو[١]، وقوله: الطواف بالبيت صلاة[٢] إلى غير ذلك، بل الحكومة فيها بالإضافة إلى الأحكام الواقعية ظاهرية فإن أصاب الواقع فالواقع هو الواقع، وإن لم يصبه فليس هناك توسعة وضيق من جعل المؤدّى أو غيره، بل يكون اعتبار العلم من الحكم الظاهري المقتضي كونه عذراً لدى عدم الإصابة.

كلام الشيخ العراقي في الإشكال على المحقق النائيني

وقد أورد الشيخ العراقي ﷺ على ما ذكره من أنّ اعتبار الأمارة علماً أو كون المكلف عالماً إن أُريد منه كون الأمارة علماً حقيقة أو كون المكلف عالماً كذلك، بحيث ينطبق عليها العلم وعليه العالم حقيقة وبلا عناية ففساده أوضح من أن يخفى، وإن أُريد العلم ادعاءً وبالعناية كجعل الحياة أو الممات لمن لا يعلم حياته ومماته فهذا أمر صحيح، ومن الظاهر أن الأمر في جعل العلم يدور بين الأمر من الصيرورة بحيث ينطبق عليه العلم حقيقة، أو يكون بالادعاء والعناية، وإذا كان المراد الأمر الثاني الذي قلنا بصحته فلابد من ادعاء شيء لشيء النظر إلى جهة أُخرى مصحح للادعاء والعناية، فإن كان النظر في تنزيل من قامت عنده الأمارة النظر إلى أثر العالمية من طلب إكرامه، فلا يترتب عليه غير هذه الجهة، وإن كان النظر إلى لزوم

(١) وسائل الشيعة ٨:٢٢٧، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) مستدرك الوسائل ٩:٣٨.

كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضية الحجية والإعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار، لا له بما هو صفة وموضوع، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

عمله على الأمارة فتشترك الأمارة مع الأُصول في جهة المعاملة والعمل، فالأمر بالعمل مشترك بينهما، غاية الأمر يستفاد الأمر بالعمل في الأُصول بدواً وفي الأمارة من جعل الإحراز بدواً بإنشائه أو إحرازه فإنّ من الظاهر أنّ مجرد تنزيل الأمارة على العلم وإنشاء الإحراز لها لا يقتضي شيئاً ما لم يأمر الشارع بالعمل على طبقه، فالمستكشف من إنشاء الإحراز والتنزيل الأمر بالمعاملة، فالموجب لقيام الأمارة مقام العلم الأمر بالمعاملة، وحيث إن المقصود من الأمر بالمعاملة، في الأُصول والأمارة إبراز فعلية الإرادة الواقعية ولا ينحصر هذا الإبراز بهما بل يجري في مثل إيجاب الاحتياط أيضاً الذي لا عناية فيه أصلاً، فمبرزية خطابات اعتبار الأمارة والأُصول والأمر بالاحتياط يكون بهذا المعنى لا تتميم الكشف أو التعبد بالمؤدى كما هو مفاد الخطاب، وعلى الجملة فالموجب للعمل في هذه الموارد إبراز الإرادة الواقعية.

وذكر ﷺ أيضاً في الفرق بين الأمارة والأُصول أن الواقع في موارد الأمارة محرز بالعناية والادعاء، وفي الأُصول الواقع التعبدي محرز بالوجدان، ولا نفهم بين الأمارة والأُصول فرقاً آخر، وقال من أسّس أساس الحكومة والورود كلماته مشحونة بأنّ مرجع الورود اقتضاء الجعل لتضييق دائرة دليل الإحراز وتوسعته حقيقة، ومرجع الحكومة إلى تضييق دائرته عناية وبنحو الادعاء بحيث يرجع لبّاً إلى التخصيص كما أنّ الأول يرجع إلى التخصص وإن كان بين الورود والتخصص فرق، وإذا فرض في

ومنه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً، كسائر مالها دخل في الموضوعات أيضاً، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته، وقيام دليل على اعتباره، ما لم يقم دليل على تنزيله، ودخله في الموضوع كدخله، وتوهم كفاية دليل الإعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع، من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً، فاسد جداً.

الطرق أنّها لا تكون توسعة في طريق الواقع بلا حكم ظاهري ولا تصرف في الواقع ولو بالعناية فمن أين لمثل هذا الجعل حكومة على الواقع ولو ظاهراً؟ وتسمية التوسعة في الطريق محضاً بالحكومة الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية اصطلاح جديد ما سمعناه من آبائنا الأولين، نعم الحكومة الظاهرية صحيحة في الأمارة بالإضافة إلى مفاد الأُصول الذي ليس فيها توسعة إحراز بجعل الإحراز، وإنّما المجعول فيها الأمر بالمعاملة مع أحد الاحتمالين معاملة الواقع فإنّ في اعتبار الأمارة تضييقاً واقعياً لمفاد خطاب الأصل بنحو لسان نفي موضوع الأصل.

كلام الشيخ العراقي﴿رحمه الله﴾ والجواب عنه

أقول: اعتبار الأمارة علماً ليس بحيث ينطبق عليها عنوان العلم والكشف التام تكويناً ووجداناً كما أنّه ليس بمعنى تنزيلها منزلة العلم بلحاظ جعل الأثر والأمر بوجوب العمل بها، بل جعل ما في الأمارة من الكشف الناقص وجداناً كشفاً تاماً اعتباراً، حيث إن للعلم وجوداً حقيقياً ووجوداً اعتبارياً كما ذكر ذلك في الطلب الحقيقي والاعتباري والملكية الحقيقية والاعتبارية، ومن المعلوم أنّ الجعل والاعتبار لابد من أن يكون بحيث لا يكون لغواً، وفي اعتبار الأمارة علماً في جهة طريقية العلم، يكفي سريان ما للعلم عقلاً من كونه وصولاً للتكليف الواقعي من تنجز

فإن الدليل الدال على إلغاء الإحتمال، لا يكاد يكفي إلّا بأحد التنزيلين، حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه، ولحاظهما في أحدهما آليّ، وفي الآخر استقلالي، بداهة أن النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

ذلك التكليف الواقعي إذا أصابت الأمارة الواقع، بل وترتب ما للعلم بالتكليف بما هو طريق من وجوب التصدق، وقد تقدم أن اعتبار الشارع الأمارة علماً بالواقع من قسم الحكم الظاهري، فعلى المكلف رعاية التكليف الواقعي والأثر الشرعي المترتب على العلم بالواقع، فمع إصابتها الواقع ليس وراء ما في الواقع أمراً آخر من جعل المؤدى أو جعل المنجزية والمعذرية، ومع عدم إصابتها يكون اعتبارها علماً مجرد حكم ظاهري من غير توسعة وتضيق بالإضافة إلى الواقع، وأما في موارد الأُصول المحرزة فمقتضى دليل اعتبارها كون المكلّف عالماً بالواقع ولكن ليس في هذا الاعتبار تتميم كشف وإنما يعتبر الشاك في الواقع عالماً فيترتب عليه ما للعلم من الجري العملي عليه لأنّ اعتبار المكلّف عالماً إما في مقام الامتثال كما في مثل قاعدتي الفراغ والتجاوز، وإما في مقام عدم الطريق الوجداني التام إلى الحكم الواقعي وعدم قيام طريق كاشف اعتباري كذلك إلى ذلك الواقع بحيث تكون تمامية كاشفيته بالاعتبار على قرار ما تقدم كما يترتب على ذلك عدم المجال للأصل المحرز مع الأمارة القائمة بالواقع، فإنّه مع قيامها وشمول دليل الاعتبار لها لا شك للمكلّف ليكون معهما موضوع لاعتبار الأصل، وليس مفاد دليل اعتبار الأصل الأمر بالجري العملي المقصود منه إبراز فعلية الإرادة، كما أنّه ليس المقصود من اعتبار الأمارة علماً أن يأمر الشارع بالجري العملي ويبرز فعلية الإرادة، فإنّ تعلق إرادة

نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، والمفروض أنه ليس، فلا يكون دليلاً على التنزيل إلّا بذاك اللحاظ الآليّ، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه، وصحة العقوبة على مخالفته في صورتي إصابته وخطئه بناءً على استحقاق المتجري، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع، وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي.

لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينة في البين.

المولى بفعل العبد أمر لا أساس له، كما تقدم في بيان جعل الأحكام وإنشائها وبيان الفرق بين ذلك المقام ومقام فعليتها.

وعلى الجملة الوجه في تقديم الأمارة على الأُصول المحرزة أن الشك في الواقع غير مأخوذ في دليل اعتبار الأمارة، بل بما أنّ العالم بالواقع وجداناً اعتبار الطريق له إلى الواقع غير معقول فيقيد دليل اعتبارها بعدم العلم بالواقع وجداناً وتكون الأمارة القائمة مع عدم العلم بالواقع معتبرة وباعتبارها يرتفع الموضوع في اعتبار الأصل المثبت، فإن الموضوع لاعتبار الاستصحاب مثلاً كون المكلف من ثبوت شيء على يقين ومن بقائه على شك بنحو القضية الحقيقية، ومع شمول دليل اعتبار الأمارة للأمارة القائمة في مورد اليقين بالحدوث والشك في البقاء يرتفع الشك سواءً كانت الأمارة على البقاء أو الارتفاع، أضف إلى ذلك مثل حكم الشارع بالقضاء بالبينة مع كون قول المنكر مطابقاً للاستصحاب نوعاً دليل على طولية اعتبار الاستصحاب ودعوى اعتبار اليقين بالحدوث علماً بالبقاء مع كون الموضوع في الاستصحاب الشك في البقاء لا محذور فيها؛ لأنّ الشك في البقاء مع قطع النظر عن الاعتبار المزبور. وأما تقديم قاعدة الشك في ركعات الصلاة وكذا تقديم قاعدتي

فإنه يقال: لا إشكال في كونه دليلاً على حجيته، فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآليّ مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الأقدام للأعلام.

ولا يخفى أنه لولا ذلك، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد ـــ دالّ على إلغاء احتمال خلافه ـــ مقام القطع بتمام أقسامه، ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية، كان تمامه أو قيده وبه قوامه.

فتلخص مما ذكرنا: إن الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلّا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً.

وأما الأُصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها ـ أيضاً ـ غير الاستصحاب[١].

الفراغ والتجاوز على الاستصحاب، مع أنّ الاستصحاب كالقاعدتين من الأصل المحرز فلأنّ القواعد المزبورة اعتبرت في موارد كون مفاد الاستصحاب على خلافها كلاً أو غالباً وعدم لزوم لغوية اعتبارها اقتضى تقديمها على الاستصحاب.

[١] حاصل ما ذكره ﷺ أنّه لا تقوم الأُصول العملية مقام القطع الطريقي المحض أيضاً، بدليل اعتبارها غير الاستصحاب فإنّه يقوم مقامه، وذلك فإنّ المراد من القيام مقامه ترتيب ما للقطع من الأثر من تنجيزه التكليف وغيره، والأُصول العملية وظائف مقررة للجاهل بالحكم الواقعي في ظرف الشك فيه من الشارع أو من العقل.

ثم قال: لا يقال لا بأس بقيام الاحتياط مقام القطع الطريقي المحض من تنجز التكليف الواقعي به، وأجاب بأنّ الاحتياط العقلي هو نفس حكم العقل بتنجز التكليف الواقعي وصحة العقاب على مخالفته، فليس الاحتياط العقلي شيء ليقوم مقام القطع الطريقي في تنجيز التكليف الواقعي، نعم الاحتياط النقلي وهو أمر

لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام، من تنجز التكليف وغيره ـ كما مرت إليه الإشارة ـ وهي ليست إلّا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً.

لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان.

الشارع طريقاً بالاحتياط في الشبهة وإن يوجب تنجز التكليف الواقعي في مورده على تقدير التكليف ويصحّح العقوبة على مخالفته كالقطع، إلّا أنّه لا نقول بالاحتياط في الشبهة البدوية ولا يكون بنقلي في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

أقول: لو كان المراد من قيام شيء مقام القطع أن يترتب عليه كلّ من تنجيز الواقع والتعذير عنه كما هو الحال في الاستصحاب، حيث إنّه يكون منجزاً في بعض الموارد ومعذراً في بعضها الآخر فلا معنى لتسلّمه قيام الأمر بالاحتياط النقلي مقام القطع الطريقي، فإنّه لا يترتب عليه إلّا تنجيز الواقع دون التعذير عنه، وإن كان المراد في القيام مقامه ترتب الأثر الواحد فلابد من الإلتزام بقيام البراءة الشرعية وأصالة الحل مقام القطع الطريقي، حيث يترتب عليهما عذر المكلّف إذا صادفتا مخالفة التكليف الواقعي، فالتفرقة بين الاحتياط النقلي والبراءة النقلية بلا وجه، نعم إذا بني أن عذر المكلف في مخالفة التكليف الواقعي في مورد خطأ القطع ليس من أثر القطع، بل أثره تنجيز التكليف الواقعي إذا أصاب والعذرية في موارد خطئه لعدم وصول الواقع لا القطع بخلافه، كما هو الصحيح، صحّ التفصيل بين الأمر بالاحتياط والبراءة الشرعية، ولا يخفى أيضاً أنّ قيام الاحتياط الشرعي مقام القطع ليس معناه تنزيل الأمر به منزلة العلم بالواقع أو اعتباره علماً به ليتوهّم ثبوت الأثر الشرعي للقطع بالتكليف للأمر به أيضاً، فإنّ الاستحقاق على مخالفة التكليف الواقعي أثر لوصول الواقع أو لتمام البيان أي المصحّح للعقوبة على مخالفته، والأمر بالاحتياط

فإنه يقال: أما الاحتياط العقلي، فليس إلّا لأجل حكم العقل بتنجز التكليف، وصحة العقوبة على مخالفته، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم.

وأما النقلي، فإلزام الشارع به، وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع، إلّا أنه لا نقول به في الشبهة البدوية، ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الإجمالي، فافهم.

ثم لا يخفى أن دليل الإستصحاب[١].

طريقاً في شبهة بيان للتكليف المحتمل لا أنّه علم به، نعم في مورد جريان الاستصحاب في ناحية التكليف يترتب عليه التنجيز والأثر الشرعي الثابت للعلم بالتكليف على قرار ما تقدم.

لا يقال: لا يمكن الإلتزام بترتب الأثر الشرعي الثابت للعلم بالواقع في مورد الاستصحاب فإنّه لا يمكن الإلتزام بالشهادة بكون المال ملك زيد اعتماداً على الاستصحاب أو الشهادة بكون الشيء نجساً فعلاً أو أن الزوج حيّ فعلاً اعتماداً عليه.

فإنّه يقال: قد تقدم كفاية اعتبار العلم في ترتب أثره العقلي والشرعي ويجوز الإخبار بشيء اعتماداً على قاعدة اليد أو الاستصحاب، ولكن ذكرنا في بحث القضاء أن الإخبار بشيء استناداً إلى العلم الاعتباري لا يكون مدركاً للقضاء بالمخبر به، بل اللازم في القضاء شهادة العدلين والمأخوذ في الشهادة حسّ الواقعة المشهود بها لا مطلق العلم ليعمّ العلم المستفاد من خطاب اعتبار الاستصحاب بل الأمارة.

[١] ما ذكره في وجه عدم قيام الأمارة مقام القطع المأخوذ في موضوع حكم آخر كأنّه يجري في الاستصحاب أيضاً فلا يقوم الاستصحاب المستفاد من خطاب لا تنقض اليقين بالشك إلّا مقام القطع الطريقي المحض، وذلك فإنّ الخطاب المزبور

أيضاً لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً، وإن مثل (لا تنقض اليقين) لا بد من أن يكون مسوقاً إما بلحاظ المتيقن، أو بلحاظ نفس اليقين. وما ذكرنا في الحاشية ـ في وجه تصحيح لحاظ واحد[١].

لا يمكن أن يتكفّل إلّا لأحد التنزيلين، بأن ينزّل المشكوك بقاؤه منزلة المتيقن، وأن يكون النظر إلى الشك واليقين آلياً أو أن ينزّل نفس الشك في البقاء منزلة نفس اليقين به، وحيث إن ظاهر النظر إليهما آلياً فلا يستفاد منه إلّا التنزيل بحسب المشكوك والمتيقن ويقوم الاستصحاب في موارد جريانه مقام القطع الطريقي المحض.

كلام الماتن﵀ في وجه امتناع وفاء دليل اعتبار الأمارة والاستصحاب لقيامهما مقام القطع الموضوعي

[١] ذكر في تعليقته ما حاصله إذا فرض ثبوت النجاسة لنفس الخمر والحرمة لشرب الخمر المعلوم فثبوت الحكمين لما قامت الأمارة بكونه خمراً وأن يحتاج إلى تنزيلين، بأن نزّل ما أخبر العادل بخمريته منزلة الخمر، والعلم به منزلة العلم بالخمر الواقعي، وتقدم أن النظر إلى العلم والأمارة في التنزيل الأول آلي، وفي الثاني استقلالي، ولا يمكن الجمع بينهما بتنزيل واحد، ولكن مع ذلك يمكن القول بأن الدليل على التنزيل الآلي كاف في ثبوت التنزيل الثاني أيضاً، وذلك أنّه كما يصحّ تنزيل الشيء منزلة تمام الموضوع كذلك يصحّ تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع وقيده، ولكن إذاكان التنزيل في الجزء أو القيد، فاللازم أن يكون الجزء الآخر أو ذات المقيد محرزاً بالوجدان أو بالتنزيل الآخر لئلا يكون التنزيل منزلة الجزء أو القيد لغواً، وعليه فإذاكان الدليل على أنّ ما أخبر العادل بكونه خمراً خمر يكون مقتضى إطلاق دليل اعتبار أنّه منزّل منزلة الخمر بالإضافة إلى النجاسة وحرمة الشرب، وحيث إن التنزيل بالإضافة إلى حرمة الشرب في الجزء أو القيد فلازم هذا الإطلاق

. . . .

تنزيل العلم بالخمر التنزيلي منزلة العلم بالخمر الواقعي، وإلّا يكون عموم التنزيل الأول المستفاد من الإطلاق لغواً.

وأجاب عن هذا الوجه المصحّح بأنّه غير صحيح، وذلك فإنّ استكشاف التنزيل الثاني من إطلاق الدليل على عموم التنزيل الأوّل يكون دورياً، حيث إن إطلاق الدليل على التنزيل الآلي يعني دلالته على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع حتّى بالإضافة إلى الأثر المترتب على الواقع المعلوم موقوف على إحراز تنزيل ذات المقيد أو الجزء الآخر لعدم إمكان الإطلاق في التنزيل الآلي بدون الثاني، وإذا توقف إحراز التنزيل الثاني على الإطلاق في التنزيل الآلي كما إذا أُريد استكشافه من الإطلاق المزبور لزم الدور.

والحاصل لابد في التنزيل منزلة الجزء أو القيد من إحراز الجزء الآخر أو ذات المقيد بالوجدان أو بالتنزيل الآخر في عرض التنزيل الأوّل، واستكشاف التنزيل الثاني من التنزيل الأول بدعوى إطلاقه أمر دوري لا أساس له.

وبتعبير آخر الإطلاق ليس ظهوراً تنجيزياً بل موقوف على تمامية مقدمات الإطلاق، وتمامها بالإضافة إلى تنزيل الجزء أو القيد في مثل المقام مما لا يكون الجزء الآخر محرزاً بالوجدان يتوقف على الدليل على التنزيل الآخر، وإذا توقف التنزيل الآخر على الأوّل فلا يمكن استكشافهما، ولذا لو شك في بقاء الكرية لمايع مردد بين الماء وغيره فلا يمكن الحكم بكونه ماءً باستصحاب كرّيته بدعوى أن شمول إطلاق خطاب (لا تنقض اليقين بالشك) للكرّية المشكوكة في المايع المزبور يلازم التعبد بكونه ماءً، نعم لو لم يكن الاستكشاف المتقدم من الإطلاق، كما إذا قام دليل خاص على التنزيل في مورد لم يكن الأثر فيه للواقع بل للعلم به كما إذا ترتبت

في التنزيل منزلة الواقع والقطع، وأن دليل الإعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع، وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة ـ لا يخلو من تكلف بل تعسف.

النجاسة والحرمة على ما علم أنّه ميتة وكان مدلول الدليل الخاص أن ما أخبر العادل بكون حيوان ميتة فهو ميتة، يستكشف التنزيل في ناحية العلم أيضاً صوناً لكلام الشارع عن اللغوية، وهذا محصل ما أفاده الماتن في المقام.

أقول: ما ذكر ﷺ من الكبرى وهي أن الدليل على تنزيل الجزء أو القيد فيما كان هو الإطلاق فاللازم أن يكون الجزء الآخر أو ذات المقيد محرزاً بالوجدان أو بالدليل الآخر على التنزيل فيهما صحيح، **فالأول:** كما إذا شك المكلف في بقاء وضوئه حال صلاته التي يصليها فإنّه إذا جرى الاستصحاب في بقاء وضوئه يتمّ متعلق التكليف خارجاً، فإنّ صلاته محرزة بالوجدان ومقتضى الاستصحاب كونه على وضوء، **والثاني:** كما إذا شك المكلف بعد سجوده في بقاء طهارته والاتيان بالركوع قبل سجوده، فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء وضوئه، ومقتضى قاعدة التجاوز الاتيان بركوعه، إلّا أنّه لا فرق في الإحراز وجداناً بين حصوله من موجب آخر أو أن يكون التعبد بالجزء أو القيد بنفسه موجباً له والأمر في المقام كذلك، فإنّه إذا شمل خطاب اعتبار الأمارة أو الاستصحاب بإطلاقهما المايع الذي أخبر العادل بكونه خمراً أو كانت خمريته سابقاً محرزة بالوجدان فبحصول هذا التنزيل يحصل للمكلف العلم بخمريته، فخمرية المايع المزبور وإن كانت تنزيلية إلّا أن العلم بها حقيقي فيتم الموضوع لحرمة شربه لا محالة، ولذا ذكرنا سابقاً أنّه مع حكم الشارع بحلية فعل يحتمل حرمته واقعاً كما هو مفاد أصالة الحلية في الشبهة الحكمية يجوز للمجتهد

. . . .

الإفتاء بها حيث إنّه مع ترخيص الشارع ووصوله إلى المجتهد يحصل له العلم بإباحته لا محالة، فيكون الإفتاء بها إفتاءً بعلم ولو لم يتم هذا فلا يمكن للمجتهد على مسلك الشيخ والماتن ﷺ الإفتاء في موارد الطرق والامارات والأُصول فتدبر جيداً.

لا يقال: بناءً على مسلك تنزيل المؤدى والمشكوك منزلة الواقع لو لم يكن المنزل عليه محكوماً بحكم أصلاً، بل كان الحكم والتكليف ثابتاً للعلم بالواقع كما في فرض ترتب النجاسة والحرمة على ما علم أنها ميتة، فلا يمكن أن يعمّ دليل اعتبار البينة مثلاً البينة التي قامت على أنّ هذا المذبوح ميتة، نعم لو بني على أنّ معنى اعتبار الأمارة اعتبارها علماً بالواقع وأنّ معنى خطاب: «لا تنقض اليقين بالشك» اعتبار اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء يترتب على ذلك ترتب الآثار الثابتة للعلم بالواقع وإن لم يكن لمجرد الواقع أثر أصلاً.

فإنّه يقال: حيث إنّ اعتبار الأمارة وكذا الاستصحاب ليكون منجزاً للواقع فاللازم أن لا يكون مجرّد الواقع هو المنزل عليه، بل المنزل عليه هو الواقع المعلوم، ومعه يثبت للأمارة والاستصحاب فيما إذا صادفا الواقع أثر الواقع المعلوم، سواءً كان ذلك الأثر عقلياً كما في موارد القطع الطريقي المحض، أو شرعياً كما في مثال الميتة التي فرضناها.

كفاية دليل اعتبار الأمارة أو الاستصحاب في قيامهما مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي

ومما ذكر يظهر أنه لو اُغمض عما ذكرنا بناءً على تنزيل المؤدى من حصول العلم بالواقع قهراً فيمكن الجواب عما ذكره الماتن من الدور، بأن هذا فيما إذا كان

فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلّا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان، أو تنزيله في عرضه، فلا يكاد يكون دليل الأمارة أو الإستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما لم يكن محرزاً حقيقة، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة، كما في ما نحن فيه ـ على ما عرفت ـ لم يكن دليل الأمارة دليلاً

المنزّل عليه هو نفس الواقع، وأما إذا كان المنزّل عليه الواقع المعلوم كما هو الصحيح على مسلك تنزيل المؤدى فيكفي تنزيل واحد في قيام الأمارة مقام القطع الطريقي المحض، ومقام القطع المأخوذ في الموضوع طريقاً، حيث قلنا سابقاً من أنّ القطع مع أخذه في الموضوع طريقاً لا يمكن أن يكون تمام الموضوع للأثر الشرعي وأنّه يثبت للواقع والعلم به معاً.

وذكر المحقق الاصبهاني أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل العلم بالواقع التنزيلي منزلة العلم بالواقع إذا كان الأثر مترتباً على العلم بالواقع غير ممكن لا للزوم الدور الذي ذكره الماتن، بل لأنّ التنزيلين في أثر واحد غير قابل للانحلال غير معقول، بلا فرق بين أن يكون التنزيلان عرضيين أو طوليين، فنفس وحدة الأثر المترتب على العلم بالواقع في نفسها مانعة عن تحقق كلا التنزيلين فإن تنزيل المؤدى منزلة الواقع عبارة عن جعل الحكم له كالحرمة إذا أخبر العادل بكون مايع خمراً، والمفروض أنّه ليس للواقع أثر وذلك الأثر المترتب على العلم بالواقع غير منحل بالإضافة إلى الواقع والعلم به، نظير انحلال الأمر بالمركب ليمكن تنزيله منزلة الواقع في الحكم الانحلالي أو انحلال الأمر بالمقيد إلى ذات المطلق والتقيد.

أقول: قد تقدم أنّه إذا تحقق الجزء الآخر من الموضوع أو ذات المقيد بالتعبد بالجزء أو القيد كفى ذلك في التنزيل؛ لأنّ عدم إمكان التنزيل في الجزء أو القيد مع

عليه أصلاً، فإن دلالته على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة، ولا دلالة له كذلك إلّا بعد دلالته على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي، وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيداً، فإنه لا يخلو عن دقة.

ثم لا يذهب عليك أنّ هذا لو تمّ لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم[١].

عدم إحراز جزئه الآخر أو ذات المقيد للزوم اللغوية، وإذا لم يلزم اللغوية كما في فرض تحقق الجزء الآخر أو ذات المقيد وجداناً فلا محذور، ولا يفرق في ذلك بين جزء الموضوع أو قيده وبين جزء متعلق التكليف وقيده مع أنا ذكرنا أنّ المنزّل عليه ليس هو ذات الواقع بل الواقع المحرز فيترتب على التنزيل الأثر العقلي المترتب على الواقع المحرز كما إذا كان تكليفاً أو موضوع التكليف والأثر المترتب على العلم بالواقع شرعاً.

عدم إمكان أخذ العلم بحكم في موضوعه وإمكان دخالة العلم به في الغرض الموجب لجعله

[١] قد تقدم أن القطع بحكم بالإضافة إليه لا يكون إلّا طريقاً محضاً غير دخيل في ثبوته أصلاً، فإن دخل شيء في ثبوت حكم يكون بأخذه في موضوع ذلك الحكم وأخذ العلم بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم غير ممكن؛ لأنّ العلم به فرض لثبوته مع قطع النظر عن العلم به، ومعنى أخذه في موضوعه فرض لعدم ثبوته بدون العلم، وأما لزوم الدور فتقريبه أن القطع بحكم بنظر القاطع موقوف على ثبوته ولو توقف ثبوته بنظره على القطع به لدار، وكذلك لا يمكن مع القطع بحكم ثبوت مثله أو

. . . .

ضدّه وإنما الممكن أن يكون العلم بحكم مأخوذاً في موضوع حكم مخالف كما تقدم.

وقد ذكر الماتن ﷺ إمكان أخذ العلم بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أُخرى منه أو من مثله أو ضده، وما ذكره مبني على ما سلكه من الإلتزام بمراتب الحكم التي منها الإنشاء والفعلية التي تكون عنده بتعلق إرادة المولى بفعل العبد، وكذلك تعليله بطلان ثبوت الحكم المماثل أو المضاد بلزوم اجتماع المثلين أو الضدين، حيث يكون مع ثبوت المثل اجتماع إرادتين وتعلقهما بفعل واحد ومع ثبوت الضد تتعلق الإرادة والكراهة به. ولكن قد ذكرنا بطلان الفعلية بذلك المعنى وأنّ افتراق الفعلية عن الإنشاء يكون في الأحكام المجعولة بمفاد القضية الحقيقية، حيث تكون فعلية الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية بتحقق الموضوع لذلك الحكم خارجاً، وعلى هذا المعنى لا يمكن أن يؤخذ العلم بالإنشاء في موضوع فعلية الحكم المنشأ، فإن فعلية الحكم المنشأ تابع لإنشائه، فإن أخذ العلم بإنشاء الحكم في حق الآخرين يكون هذا من قبيل أخذ العلم بحكم في موضوعه حكم آخر، وقد تقدم عدم البأس، وأن أخذ العلم بإنشائه في حقه فهذا العلم لا يمكن أن يؤخذ في إنشاء ذلك الحكم الذي في حقه كما هو الحال في جميع الأحكام المجعولة بمفاد القضية الحقيقية الانحلالية، نعم إذا كان الحكم المجعول بنحو القضية الخارجية فمقام الفعلية فيه عين إنشائه.

وأما ما ذكر الماتن من المعنى للفعلية فقد ذكرنا أن إرادة المولى بما هو مولى لا تتعلق بفعل العبد وتعلّقها بفعل العبد بما هو قاهر يوجب القهر والجبر الذي ثبت ـ من ضرورة المذهب ـ بطلانه.

وقد ذكرنا سابقاً إمكان دخالة العلم بالحكم مطلقاً أو الحاصل بنحو خاص في

. . . .

الغرض والملاك الموجب لجعله وقد مثلنا لذلك ما ذكروه في دخالة قصد التقرب في الغرض الموجب للأمر بذات العمل.

وأما عدم إمكان جعل مثل الحكم أو ضده في مورد العلم بحكم من جهة أنّ الحكم الثاني لا يمكن أن يكون طريقياً لكون الواقع واصلاً ولو كان المماثل نفسياً فلا ملاك له، وكذلك فيما كان النفسي مضاداً، مع حصول التنافي بين الحكمين بحسب الملاك والامتثال لا لاجتماع الإرادتين أو الإرادة والكراهة كما عليه الماتن ﷺ، ولذا لو حصل في الفعل المعلوم حكمه ملاك ملزم آخر أيضاً ولو في حال، كما في صورة نذر فعل واجب يتعلق به وجوبان، نعم يعتبر كون الوجوب الثاني بعنوان آخر، لئلا يصبح اعتبار الوجوب الثاني لغواً.

ولا يجري ما تقدم في العلم بالحكم في الظن به، فإنّ الظن به لا يكون منجزاً، ولذا يمكن في مورده جعل حكم طريقي يكون مماثلاً مع الحكم الواقعي صورة أو مضاداً له كذلك، وحيث إن المصلحة الموجبة للحكم الطريقي في نفس جعل الحكم لا في متعلّقه فلا يحصل التنافي بينه وبين الحكم الواقعي لا في ناحية ملاكي الحكمين ولا في ناحية المنتهى، حيث إن الحكم الواقعي مع عدم كونه موافقاً للحكم الطريقي غير واصل، فلا يكون منجزاً ليحكم العقل بلزوم رعايته، ويأتي تمام البحث في ذلك عند التكلم في الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

بقي في المقام أمر وهو الإشكال بأنه مع امتناع أخذ العلم بحكم في موضوع ذلك الحكم، كيف وجبت الصلاة قصراً على المسافر مع صحة صلاته تماماً عند جهله بوجوب القصر بحيث لا تجب عليه الإعادة حتّى إذا علم بوجوبها قبل خروج الوقت، فإن لازم ذلك أن يتعيّن القصر على المسافر العالم به، وكذا في صحة الصلاة

. . . .

جهراً في موضع الإخفات عن الجاهل بوجوبه وكذا العكس، وأيضاً ورد في الروايات ما ظاهره أنّ الجاهل بحرمة الربا يملك الربا ومقتضى ذلك أن تختصّ حرمته بالعالم بحرمته.

والجواب: أنّ قيام الدليل على صحة الصلاة تماماً عن الجاهل بوجوب القصر وعدم لزوم إعادتها لا يقتضي تقييد وجوب القصر واختصاصه بالعالم به، فإن هذا الاختصاص ممتنع فيلتزم بوجود ملاك في التمام أيضاً عند الجهل بوجوب القصر بحيث لا يمكن مع استيفائه استيفاء ملاك القصر اللازم استيفاؤه، وكذلك الحال بالإضافة إلى وجوب الصلاة جهراً أو إخفاتاً فيعاقب المكلف الجاهل بتفويت ملاك القصر أو الإخفات أو الجهر ولا يبقى للإعادة مجال، وهذا بناءً على استحقاق الجاهل العقاب في المسألتين وإلّا فيمكن أن يكون الغرض في خصوص القصر مختصاً بصورة وصول وجوبه إلى المكلف، وإلّا يكون الغرض الملزم في أي من الصلاتين وكذا الغرض الملزم في الصلاة جهراً أو اخفاتاً.

وأما ملك الربا للجاهل بحرمته فهو على تقديره حكم وضعي يكون حكماً آخر غير حرمة الربا ولا يوجب تقييداً فيها؛ لأنه كما يصحّ جعل العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر مغاير كذلك يصحّ جعل الجهل به موضوعاً لحكم آخر وضعي أو تكليفي، نعم لو تمّ ما ذكر المحقق النائيني ﷺ من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد حتّى في مقام الثبوت تقابل العدم والملكة بالمعنى الذي فسّره، يصحّ تقييد الحكم المجعول بمتمّم الجعل بصورة العلم به، كما أنّه قد يكون مقتضى متمّم الجعل الإطلاق، ولكن قد تقدم غير مرّة عدم تمام ذلك وأنّه إذا لم يكن تقييد الموضوع للحكم أو المتعلق له بشيء يكون الإطلاق ثبوتاً ضرورياً، وعليه فلا يحتاج في إثبات

للزوم الدور، ولا مثله للزوم اجتماع المثلين، ولا ضده للزوم اجتماع الضدين، نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.

واما الظن بالحكم فهو وإن كان كالقطع[١]. في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلّا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، كان

أنّ الأحكام المجعولة في الشريعة تعمّ العالمين والجاهلين بها إلى التمسك بأدلّة وجوب تعلم الأحكام، بل مقتضى إطلاقات الخطابات الواردة في بيان الأحكام كافٍ في إثبات ذلك وفي إثبات عمومية الغرض؛ نعم دلالة الأخبار الواردة في وجوب التعلم أوضح دلالة على عمومية الغرض من تلك الإطلاقات.

في عدم إمكان أخذ العلم بالحكم أو الظن به في موضوع ذلك الحكم

[١] قد ذكر ﷺ أنّه كما لا يمكن أن يؤخذ العلم بحكم في موضوع ذلك الحكم على ما تقدم كذلك لا يمكن أن يؤخذ الظن بحكم موضوع ذلك الحكم المظنون لعين ما تقدم، ولكن يفترق الظن بالحكم عن العلم به، حيث إن العلم بحكم لا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لحكم مثله أو ضدّه، بخلاف الظن بحكم فإنّه يمكن أن يؤخذ به في موضوع حكم مثله أو ضدّه؛ لأنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع الظن بـه، فللمولى أن يجعله موضوعاً لحكم مثله أو ضدّه، والمراد بالمثل ما يكون من نـوع الحكم الأول مع وحدة متعلقهما كما أنّ المراد بضدّه ما يكون من نوع الآخـر مـع وحده المتعلق لهما.

لا يقال: إن كان الحكم المظنون فعلياً في الواقع فكيف يـمكن جـعل حكـم مماثل فعلي أو مضادّ فعلي مع استلزام الظن باجتماع الضدّين أو المثلين، والممكن في مورد الظن بالتكليف كونه موضوعاً لحكم آخر مغاير كما هو الحال في أخذ القطع

جعل حكم آخر في مورده ـ مثل الحكم المظنون أو ضده ـ بمكان من الإمكان.

إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً، بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي، لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع، طابق النعل بالنعل.

بحكم موضوعاً لحكم مغاير آخر.

فإنّه يقال: قد لا تكون فعلية التكليف مطلقة بل يمكن كونها معلّقة بحيث لو علم المكلف به لتنجز واستحق العقاب على مخالفته حتّى في صورة تمكّن المولى من أن يقطع على العبد عذره برفع جهله، ببيان ذلك التكليف بخطاب آخر أو إيجاب الاحتياط في حقه عند احتماله التكليف ومع عدم الفعلية المطلقة كذلك يمكن جعل حكم آخر بمفاد الأصل أو اعتبار أمارة مؤدية إليه تارة وإلى ضدّه اُخرى، كما لو بنى على أنّ مفاد دليل اعتبارها جعل حكم مماثل للحكم الواقعي المجهول أو حكم آخر ضدّه، أو كان الجعل بمفاد خطاب خاصّ بمورد، كما إذا ورد في خطاب إذا شك في حلية حيوان فلا بأس بأكله، وإذا ظننت حرمته فهو حرام ولا يكون في مثل هذه الموارد اجتماع مثلين أو ضدّين.

أقول: تقييد الموضوع للحكم المجعول بالظن بنفس ذلك الحكم كالتقييد في الموضوع للحكم المجعول بالعلم بنفس ذلك الحكم غير ممكن، حيث إنّه لا معنى لأخذ العلم بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم إلّا بتقييد موضوعه كما في سائر القيود له؛ لأنّ الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية له مقامان، مقام الجعل ومقام الفعلية، وفعلية الحكم تتبع مقام جعله حيث إن الفعلية للحكم إنّما هي بخروج ما فرضه المولى في مقام جعله موضوعاً له إلى التحقق خارجاً، فكلّ قيد له دخل في

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً، بمعنى أنه لو تعلق به القطع ـ على ما هو عليه من الحال ـ لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة، ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف، برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الإحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو أمارة مؤدية إليه تارة، وإلى ضده أخرى،

فعلية الحكم فلابد للمولى من تقدير حصوله وأخذ ذلك التقدير في ناحية الموضوع له في مقام الجعل وثبوت الحكم في مقام الجعل يكون بنفس الجعل، فقولنا إن أخذ العلم بالحكم أو الظن به في موضوع نفس هذا الحكم ممتنع، المراد أنّه لا يمكن للمولى فرض حصولهما وأخذ ذلك التقدير في ناحية الموضوع لذلك الحكم، حيث إنّ هذا التقدير يقتضي أن يكون للحكم المزبور جعل مع قطع النظر عن هذا الجعل الذي يريد جعله والمفروض أنّه لا جعل مع قطع النظر عن هذا الجعل.

وبتعبير آخر، لا يمكن للمولى فرض علم المكلف بحكمه إلّا مع فرض جعله ذلك الحكم، فإن كان الجعل المفروض في علم المكلف بحكمه جعل آخر غير هذا الجعل الذي يريد جعله فعلاً فالمفروض أنّه ليس في البين جعل آخر، وإن كان الملحوظ علمه بحكمه بهذا الجعل الذي يريده ففي هذا الجعل لا يكون حكم مفروض كونه متعلقاً لعلم المكلف بل يحصل حكم لعلم المكلف بحكمه لا حكم يتعلق به علم المكلف، وقد تقدم أنّ الحكم المجعول للموضوع مع قيوده لا ينحلّ إلى قيود الموضوع ولا يقاس بإمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، حيث إن الأمر بالكلّ ينحلّ إلى الأمر الضمني بأجزائه فتكون الأجزاء التي سوى قصد القربة متعلقاً للأمر الضمني، ويكون المراد من قصد التقرب المتعلق به الأمر الضمني أيضاً، الإتيان بتلك الأجزاء بقصد الأمر بها ضمنياً، وهذا النحو من الانحلال لا يجري في ناحية أجزاء الموضوع للحكم وقيوده، بل انحلال الحكم إنّما يكون بالإضافة إلى

ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لا يخفى، فافهم.

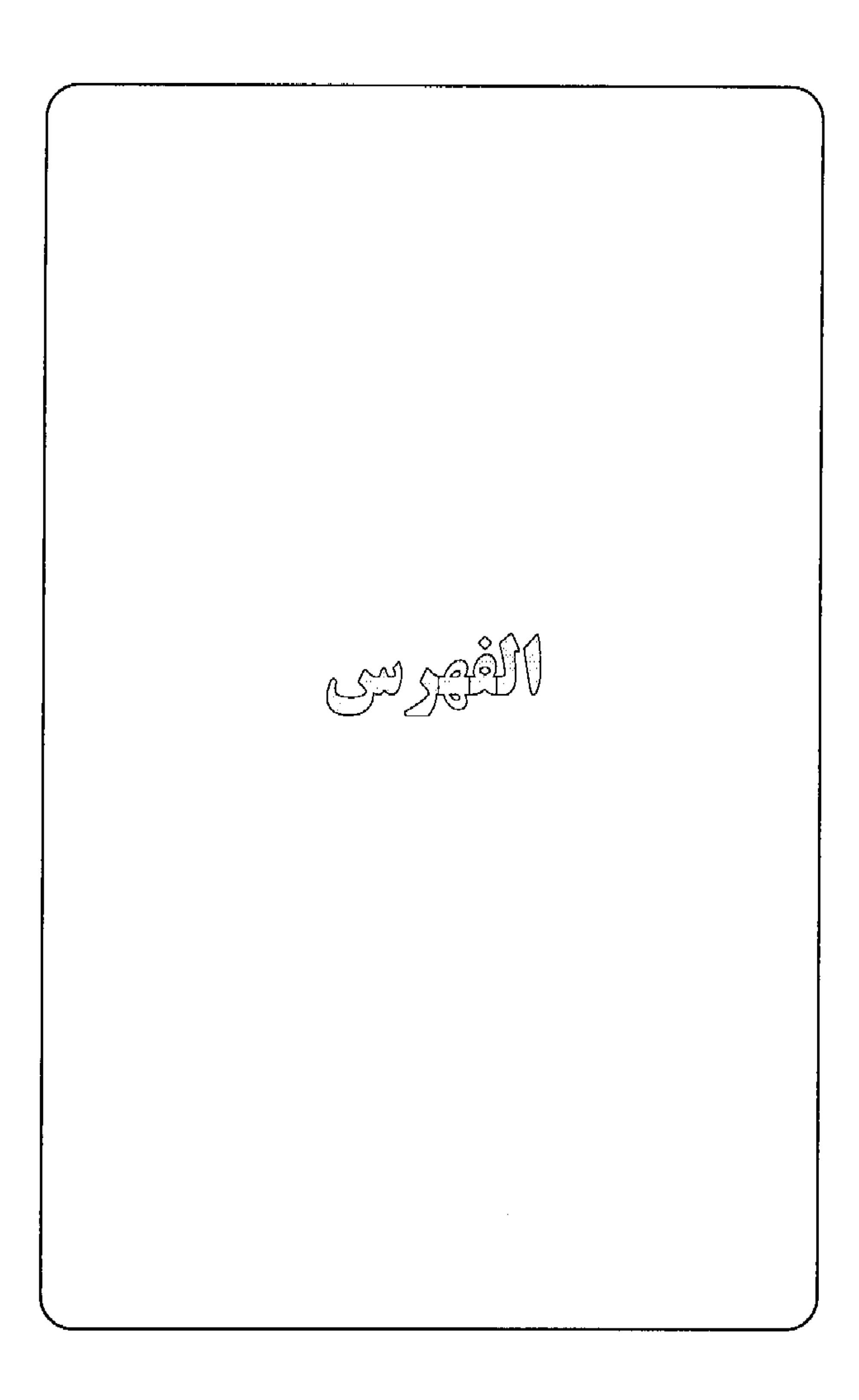
إن قلت: كيف يمكن ذلك؟ وهل هو إلّا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثلين أو الضدين؟.

قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى ـ أي لو قطع به من باب الإتفاق لتنجز ـ مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الأمارة، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي.

أفراد الموضوع فقط.

لا يقال: يمكن للمولى التوصل إلى ذلك بتعدد الجعل، مثلاً أن يجعل أولاً وجوب القصر على المسافر ثمّ يجعل وجوبه ثانياً على المسافر العالم به.

فإنّه يقال: هذا أيضاً غير ممكن فإنّ المجعول بالجعل الأول إن كان تكليفاً حقيقة بحيث يكون الغرض منه إمكان انبعاث المكلف المسافر إلى الصلاة قصراً مع وصول الحكم إليه، يكون الحكم الثاني المجعول نفسياً لاغياً مع أن المجعول أولاً لا يتبدل إلى الثاني مع عدم إلغائه؛ وذلك لأنّ الغرض من جعل التكليف والحكم إمكان حركة العبد على طبقه، وهذا الغرض يحصل بالحكم الأول، وإن لم يكن المجعول أولاً تكليفاً وحكماً حقيقة فلا يكون العلم به علماً بالتكليف ليؤخذ في الموضوع للحكم الثاني، ومما ذكرنا يظهر الحال في عدم إمكان أخذ الظن بحكم في موضوع ذلك الحكم فتدبر جيداً. وأما جعل الحكم الظاهري في مورد الظن بالحكم والتكليف فقد تقدم سابقاً فلا نعيد.



الفهرس



الفهرست

المقصد الثالث

في المفاهيم

المقصد الرابع

في العام والخاص

المقصد الخامس

المطلق والمقيّد

المقصد السادس

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

* * *